

João Batista Simões Pires Neto

**A REINVENÇÃO DA PAJELANÇA NOKE KOE:
O CHOCALHO INCORPORA O CETRO**

Florianópolis

2017



Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Antropologia

João Batista Simões Pires Neto

**A REINVENÇÃO DA PAJELANÇA NOKE KOE:
O CHOCALHO INCORPORA O CETRO**

Trabalho Conclusão do Curso de Graduação em
Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Santa Catarina como
requisito para a obtenção do Título de Bacharel em
Antropologia

Orientador: Prof. Dr. Oscar Calavia Saez

Florianópolis

2017

Ficha de identificação da obra

Simões Pires Neto, João Batista

A reinvenção da pajelança Noke Koe: o chocalho incorpora o cetro / João Batista Simões Pires Neto ; orientador, Oscar Calavia

Saez, 2017.

70 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -

Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de

Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Antropologia,

Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Etnologia 3. Atualização cultural 4. Renascimento do Xamanismo I. Saez, Oscar Calavia. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Antropologia. III. Título.

João Batista Simões Pires Neto

**A REINVENÇÃO DA PAJELANÇA NOKE KOE:
O CHOCALHO INCORPORA O CETRO:**

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de “Bacharel em Antropologia” e aprovado em sua forma final pela Banca Examinadora.

Florianópolis, 08 de dezembro de 2017.

Prof.^a Maria Eugenia Domínguez, Dr.^a
Coordenadora do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Oscar Calavia Saez, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Andrea Martini, Dr.^a
Universidade Federal do Acre

Prof.^a Carmen Sílvia de Moraes Rial, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Ao Cipó e à Folha que me abduziram e bem me conduziram até aqui onde cheguei. Às minhas famílias que sempre veneraram e utilizaram as plantas neste planeta. A cada um dos Noke Koe pela cumplicidade de sensações e os muitos momentos de extremo silêncio absoluto. Às três mosqueteiras que puxaram muito bem as orelhas e abriram bem os olhos, Carla Pires Vieira da Rocha, Cristiane Schaufert e Suzana Castanheiro Uliano.

Figura de abertura: Registro na Pajelança



Arquivo pessoal

“O Xamanismo mantém algumas surpresas na alimentação das novas modificações.” (CHAUMEIL, 1998)

RESUMO

Este trabalho registra as rápidas atualizações culturais entre o povo Noke Koe tendo como fio condutor o renascimento do Xamanismo e seus desdobramentos. Parte das situações vividas em campo e analisa as alterações, os deslocamentos e as permanências em contraste com os registros disponíveis. Conclui como o Xamanismo ascendeu as esfera do poder, como o chocalho incorporou o cetro.

Palavras-chave: 1. Antropologia 2. Etnologia 3. Atualização cultural 4. Renascimento do Xamanismo

ABSTRACT

This work registers the rapid cultural updates among the Noke Koe people with the renaissance of Shamanism and its unfolding as the guiding thread. Startfrom the situations experienced in the Field and analyzes the changes, the displacements and the permanences in contrast to the available records. Concludes how Shamanism ascended the sphere of power, as the rattle incorporated the scepter.

Keywords: 1. Anthropology 2. Indigenous ethnography 3. Cultural update 4. Renaissance shamanism

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Seleccionando as palavras chave.....	05
Figura 2 - Colorindo idéias.....	06
Figura 3 - Estruturando o tripé Política, Cultura e Identidade....	06
Figura 4 - Croqui da aldeia.....	08
Figura 5 - Pe'o e o autor.....	09
Figura 6- Ako e as bananas no chapéu de palha.....	10
Figura 7 - Cozinha na casa de Metsá.....	11
Figura 8 - Menina & sananga.....	12
Figura 9 - Menino & kampo.....	13
Figura 10 - Rote preparando rapé.....	14
Figura 11 - Curipe com padrão de rapé.....	14
Figura 12 - Brincando com cachimbos.....	15
Figura 13 - Mashe preparando matcho.....	16
Figura 14 - Pau'a mascando rapé.....	17
Figura 15 - Koste e o autor.....	18
Figura 16 - Mekã com auréola de mururu.....	21
Figura 17 - Cordão na pajelança.....	23
Figura 18 - Pajés reunidos na cerimônia.....	23
Figura 19 - Silêncio no Chapéu do Monjá.....	24
Figura 20 - Rekã na abertura.....	24
Figura 21 - Altar eclético.....	25
Figura 22 - Monjá filmando.....	28
Figura 23 - Mani subindo o rio Croa.....	30
Figura 24 - Jovens & violões.....	31
Figura 25 - Moças na pajelança.....	35
Figura 26 - Pescaria com tingui.....	37
Figura 27 - Futura maloca.....	38
Figura 28 - Pajelança na escola.....	41
Figura 29 - Rotê tecendo.....	42
Figura 30 - Tiaras com padrões de jibóias.....	42

SUMÁRIO

1. Introdução - Atendendo o chamado da floresta....	01
2. Entrando em contato.....	04
3. O Povo e sua Terra.....	07
4. Cotidiano Aldeão.....	08
5. A Pajelança - um Xamanismo Amazônico.....	11
6. No Tempos dos Antigos era assim.....	15
7. Xamanismo sem pajés.....	18
8. Rezadores.....	21
9. Entrando em transe.....	22
10. Os cânticos quebram o silêncio.....	25
11. Do noke vana ao português.....	28
12. Crescendo musical.....	30
13. A Pajelança vai fazendo escola.....	31
14. As mulheres entram em cena.....	33
15. Interdições, mas nem tanto.....	35
16. Uma maloca brota na samaúma.....	37
17. Noke Haweti - a nossa "cultura".....	39
18. Cultura para dar e vender.....	39
19. Cultura material.....	41
20. Novas práticas - pontos na mutação.....	43
21. O chocalho incorpora o cetro.....	45
22. Considerações Finais.....	49
23. Referências.....	51

APÊNDICES:

APÊNDICE A – Mito de origem segundo Metsá.....	59
APÊNDICE B - Etnônimos: De Catuquina do Acre a Noke Koe.....	59
APÊNDICE C – A Língua –sobre como o Português vai se difundindo enquanto são realizados os primeiros registros na língua Noke Vana.....	62
APÊNDICE D – Identidade em rede – considerações sobre os etnônimos.....	62
APÊNDICE E –Cuidados & Saúde – sobre como preferem as Pajelanças em detrimento da medicina estatal.....	63
APÊNDICE F - Mulheres - permanências e transformações.....	64

ANEXOS:

ANEXO A – Hinos da Doutrina Santo Daime.....	65
ANEXO B – Convite para Pajelança com a cantora Yaka.....	66
ANEXO C – Grupo de Jovens - Futuros Pajés.....	67
ANEXO D – Ruati Vai - O Caminho de Cura.....	68
ANEXO E – Pajé Metsá.....	69
ANEXO F - Pajelança em Videira	70

INTRODUÇÃO - ATENDENDO O CHAMADO DA FLORESTA

Este trabalho registra a rapidez dos deslocamentos verificados nas atualizações das relações que constituem a Pajelança¹ entre os Noke Koe² através das situações vividas em campo contrastadas com a bibliografia disponível, com ênfase em pesquisadores que já trabalharam com este povo.

Nos últimos anos não houve nenhum registro sobre este povo em sua totalidade. Souza (2013) focou na alimentação dos Noke Koe. Maria Sueli Aguiar iniciou os estudos na lingüística Katukina em 1987, analisando a estrutura, elaborando um glossário, definindo os clãs. Edilene Cofaci de Lima desde 1994 convive e publica sobre o social deste povo inevitavelmente conectado à pajelança.

Paulo Roberto Homem de Góes registrou sua realidade em 2007 focando na política local em movimento, enquanto Homero Martins através do kampo realizou considerações semelhantes em 2006. Luiz Marcelo Jardim em 2007 estudou a trajetória histórica e mitológica dos Noke Koe.

Parto dos chamados que me conduziram nesta trajetória, estabelecendo os contatos, entrando em campo e reconhecendo este povo, sua geografia, sua demografia, sua língua, seu cotidiano.

Entro na aldeia. Penetro o universo das Pajelanças, chegando à construção do conjunto do que os nativos denominam Noke Haweti³, a nossa “cultura”, centrada no xamanismo, sintetizando suas transformações e seus deslocamentos.

Chocalho e cetro são figuras de linguagem que utilizo por tudo que já sintetizam na linguagem antropológica corrente. Há um momento de transição em curso durante minha estada na aldeia. O cetro era pertencimento de um agente político. O chocalho do pajé, subliminar.

Como veremos, a Pajelança, simbolizada pelo chocalho, vai incorporar o cetro, instrumento da atuação política. Aproveito para fazer uma varredura entre os trabalhos que analisam temas semelhantes ou antagônicos. Como num bailado, há movimentos, ora o poder e o xamanismo dançam juntos, ora se opõem, havendo distintos tons intermediários neste gradiente.

¹ Pajelança passa a ser, como veremos, um tipo de xamanismo amazônico, marcando a diferença, utilizando este termo xamanismo quando faz referência externa.

² Noke koe passa a ser, como veremos, o etnônimo do grupo, sendo utilizados outros, principalmente catuquina, em referências e citações diversas e também da audição.

³ Noke haweti passa a ser, como veremos, a tradução para “nossa cultura”, com aspas logo no conjunto.

A motivação pelo tema desta pesquisa é fruto de um feliz encadeamento de coincidências e determinações do destino. Nascido em famílias tanto maternas quanto paternas que há mais de cinco gerações manifestam preferência por Homeopatia e Fitoterapia, com livros passados de geração em geração, desde 1846, pelo menos, desde criança aprofundei interesse pelas plantas medicinais, o que me levou a cursar Farmácia.

Com 17 anos, fui aprovado no vestibular. Em meus estudos sobre plantas medicinais, ainda em 1981, me deparei com um livro⁴ que registrava um cipó chamado Jagube ou Chacrona, entre outros nomes, *Banisteriopsis caapi*, que possuía o princípio ativo conhecido como Telepatina.

Descrevia experiências práticas e relatos minuciosos. Imaginei que simbolizasse tudo que leva muito longe, Teles me lembrou longe, através de, e final ina, pelo menos em meus idos tempos de acadêmico de farmácia, significava alcalóide. “Plantas de los dioses”, de Shulter e Hofmann, e “Os índios e as plantas alucinógenas”, de Sangirardi Júnior, viraram meus livros de cabeceira.

Fascinado pelos relatos dos viajantes e dos indígenas que utilizavam a bebida preparada a partir deste cipó, no dia seguinte à minha formatura saí em busca desta experiência.

Descobri um local relativamente secreto, na Floresta da Tijuca, Rio de Janeiro, onde fui recebido pelo próprio Padrinho Sebastião de Melo, autoridade máxima do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra na época.

Culminou com meu fardamento na Doutrina do Santo Daime e a vivência no Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, na Serra da Mantiqueira, no final dos anos oitenta e início dos noventa. Além de plantar, colher, tecer, trabalhar em marcenaria, padaria, muitos sistemas alternativos de cura, me proporcionou inúmeros contatos na Amazônia.

Nesta ocasião precisavam de um papel timbrado, que obtive em uma das farmácias homeopáticas mais antigas do Brasil na qual trabalhava, e de uma “autoridade reconhecida”, neste caso eu mesmo, para que fosse possível enviar o que seria talvez o primeiro despacho do chá para os Estados Unidos.

Após uma revisão bibliográfica selecionando os dados convenientes, e excluindo os que poderiam provocar controvérsias, elaborei um laudo atestando do que se tratava o líquido. Este fato foi um marco na minha aceitação pelo grupo.

⁴Hoene (1939: 161-165).

As viagens ao Acre se tornaram freqüentes, onde tive oportunidade de conhecer várias cerimônias em diversas instituições⁵.

Encontrei os antropólogos Terri Valle de Aquino e Marcelo Piedrafita Iglesias⁶ em uma celebração no Alto Santo, em Rio Branco, por ocasião do trabalho espiritual de aniversário da Madrinha Peregrina, viúva de Irineu Raimundo Serra, fundador da doutrina.

Através deles conheci a Comissão Pró-Índio do Acre, onde tive a oportunidade de participar de aulas dos cursos de Agente Agroflorestal Indígena e de Agente de Saúde Indígena, estabelecendo relações com indígenas, sendo a maioria deles da etnia Huni kuin.

Como já registrado por vários autores que os povos Pano possuem grande interesse por visitantes, recebi variados convites, e até hoje conservo vários contatos e interesses⁷.

A predominância dos Huni Kuin entre as opções, e em especial os convites insistentes deles, me levaram a estudar suas mitologias, suas medicinas, e até mesmo iniciar os estudos de um glossário para conhecimento da língua. Possui muitas palavras idênticas aos Noke Koe⁸.

Um telefonema de Armédio Carneiro, ou Ne'a Katukina, pedindo hospedagem em Florianópolis para conhecer o mar, mudou o povo tema da pesquisa, o campo veio até minha casa, contrariando a lógica antropológica, exatamente como ocorreu com Wrigth (2005)⁹.

Em dupla¹⁰, juntamente com seu sobrinho, Ronaldo, ou Siná, ficaram uma temporada em minha casa, promoveram sessões de kampo durante os fins de semana, e me convidaram a visitar a aldeia em seu retorno. Segundo eles, Ronaldo/Siná, como uma espécie de “pequeno buda”, estaria sendo preparado para ser o próximo pajé de sua aldeia, estudando para isto há dois anos. Caiu de uma grande árvore, tem uma cicatriz enorme no abdômen, ficou mais de seis meses com os pontos.

⁵ No Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, também em duas barquinhas: Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, na Barquinha da Madrinha Chica Gabriel (Francisca Campos do Nascimento) e na Barquinha do seu Antônio Geraldo da Silva Filho, Centro Espírita Daniel Pereira de Matos, e ainda no próprio Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, o Alto Santo, referenciado como a origem das ramificações das demais religiões ahyauasqueiras. “Destas três entidades religiosas partiu o pedido de inventariação da bebida junto ao Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.” Martini (2012).

⁶ Autores de Kaxinawa do Rio Jordão – História, Território, Economia e Desenvolvimento Sustentado, entre outros.

⁷ Salu, José Salustiano, da aldeia Novo Mundo, em Porto Weber, que me avisou que necessitava de quatro horas em um barco para chegar até lá. Tui, ou Vigério, aldeia Nova Vida, em Santa Rosa de Purus, que leva bem mais tempo embarcado para chegar. Edevaldo, irmão do Gildo, ambos moram na aldeia Nova Empresa, Espaço Campo Sagrado, e realizam lá o Caminho da Jibóia, e estava preocupado em levar seu filho para realizar uma cirurgia do coração em Recife. O Shane, José Rodrigues, da aldeia Verde Floresta, no Alto Jordão, o Valdo da aldeia Carapanã, o Renildo, do Caucho em Tarauacá. Sbane, ou Ivonildo, da aldeia Gravatão, no Seringal Independência, que afirmou lá haver “daime”. Roberto Augusto, Maxineli, e Julião, Maxineli da terra Mamoadade, em Assis Brasil, Mana, Luzivaldo Alfredo de Melo, hunikui, da aldeia Paz do Senhor, no Alto Jordão, cinco horas de barco do Mutum. Keã, Antônio Domingos, da Aldeia Nova Fortaleza, no Alto Jordão.

⁸ Como atsa, macaxeira, e outra muito semelhantes, milho é sheki em noke, e sheke em huni, algodão é shapo em noke, e shapu em huni. Palavras huni kuin. Aquino & Iglesias (1994).

⁹ Wrigth relatou sua surpresa quando um indígena da etnia Toba viajou do Chaco até Buenos Aires e pediu para ficar em sua casa.

¹⁰ “Viajam sempre acompanhados, pelo menos em duplas, se possível um jovem sempre se faz acompanhar de algum idoso com maior respaldo. (Martini, 2012).

ENTRANDO EM CONTATO

Rapidamente eu estava lá¹¹. Acompanhei em campo entre dezembro de 2015 e janeiro de 2016 os indígenas Noke Koe¹². Cheguei em plena escuridão, após 16 horas de balanço em que o ônibus ora parecia que ia capotar, ora parecia que ia desabar nos barrancos, os passageiros gritavam e rezavam, muita lama na estrada.

Início difícil, Siná com dedicação exclusiva ao casamento de surpresa, tinha dito que “nunca tinha levado nem ao menos um beijo”, e uma índia tinha resolvido casar com ele. Ne’á nos festejos de ano novo, com olhar distante, dominado pelo mundo de ilusão. Meus cicerones me abandonaram.

O foco mudou¹³, agora a missão torna-se registrar a atualização em curso no sistema social deste povo naquele momento, num movimento contrário¹⁴, desafiando, questionando e proporcionando amplo material para reflexão, aprendendo a dançar conforme a música e compartilhar os silêncios.

Recebido por Arô, irmão de Ne’á e pai de Siná, com a pergunta “E o que, afinal, quer dizer Antropologia?” Ele tentou insistentemente me forçar a assinar um tratado de cooperação para escoamento de artesanatos, o que nunca fiz. Lopes (2010) relata o temor que sentia de sequer encontrar o cacique¹⁵.

Em meio a um calor escaldante, uma festa de ano novo com muita bebida alcoólica e muita música de gosto bastante duvidoso em alto volume, eu mesmo me perguntava o que eu tinha ido fazer ali.

Tempo depois, a mudança para o outro lado da aldeia, na casa de Metsá, trouxe alívio, conforto e segurança. Senti-me como um hóspede, como uma visita ilustre, e em alguns momentos até mesmo como se fosse um membro da família. Trocávamos conselhos e segredos.

¹¹ No último momento do prazo final, elaborei apressadamente um sucinto plano cujo tema versava sobre a transmissão do cargo de pajé, meu orientador me aceitou com um parecer bastante sincero: “recentemente me entregou algo que se parece com um projeto...” Sem solicitação à FUNAI, sem carta de apresentação, sem projeto de pesquisa detalhando onde pretendia ingressar, sem cronograma, e até mesmo sem os devidos atestados de vacinação, todas as exigências do Anexo da Instrução Normativa nº 001/PRESIDÊNCIA da FUNAI.

¹² Lopes (2010:9) considerou este mesmo tempo que esteve entre eles uma brevidade que a impediria de realizar uma etnografia.

¹³ Exatamente como Bonilla (2005, 47), “o trabalho de campo e a observação etnográfica me obrigaram a olhar além do tema que eu tinha previamente definido antes de iniciar a pesquisa de campo.”

¹⁴ Lembrando Barth (2000:113) “nos fenômenos sociais não devemos buscar moldes daquilo que esperamos ou gostaríamos de encontrar.”

¹⁵ “Se no aeroporto eu me preocupava por não ter autorização da FUNAI, na aldeia eu temia o cacique de Varinawa”. “Se você encontrar com ele, eu tenho dó de você, pena mesmo, ele vai chamar a polícia para você. Ele não quer branco aqui não.” Lopes (2010: 4).

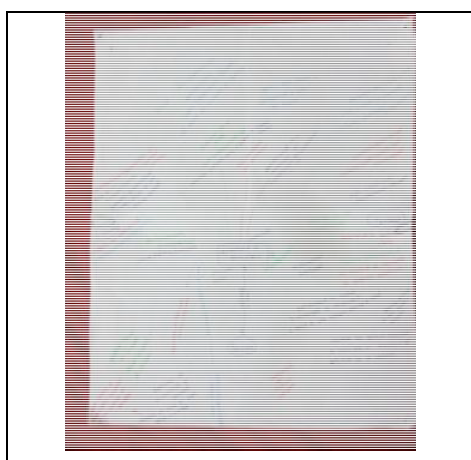
Preenchi quatro cadernos de campo, depois colori as idéias com lápis de cor. Selecionei palavras-chave. Percebi que a atualização do Xamanismo formava um tripé, política, identidade e cultura. Optei pelo recorte dos pajés se tornarem caciques, situação inédita que proporcionou inúmeros desdobramentos..

Figura 2. Colorindo idéias



Arquivo pessoal

Figura 3: Estruturando o tripé Política, Cultura e Identidade.



Arquivo pessoal

Fui descobrindo variados segredos e truques. Os indígenas ensinaram detalhes práticos, como diferenciar os carapanãs ou mosquitos, os do dia são os piuns, os da manhã, os do entardecer, cada um com suas peculiaridades.

Colocava fogo nos defumadores que levei durante a noite para trazer sossego e espantar os maruins. Cheguei a planejar uma roupa de apicultor astronauta¹⁷.

¹⁷E igual ao que relata Lopes (2010:6) aprendi com eles a espremer as picadas com as unhas sem coçar pelas manhãs.

O POVO E SUA TERRA

Os Noke Koe, antes denominados pelos brancos como Katukina do Acre, etnônimo que ainda ouvi muito, aumentam em quantidade¹⁸ numa curva exponencial. De menos de 80 nos anos 70¹⁹ atualmente já passaram de 800.

Identificando inclusive o clã de pertencimento de cada um, Metsá realizou um cálculo detalhado, os Noke Koe no início de 2016 eram 864 indígenas. Metsá definiu cada um dos clãs, junto com o mito de origem²⁰.

Vivem no Acre, são da família Pano, aos quais sempre se referem como parentes, sendo muitas vezes também em referência aos resistentes ao contato.

Habitam duas terras. A primeira terra indígena demarcada no Acre, em 1983, e homologada em 1991, no município de Tarauacá, com 92.859 hectares. Lá está localizada a aldeia Sete estrelas, subindo o Rio Gregório, na parte setentrional, convivendo próximos aos Yawanawa, na parte meridional. Atualmente são gastas cerca de seis horas para subir de barco da BR-364 até a aldeia²¹.

A outra, a Terra Indígena Campinas Katukina, com “32.624 hectares, demarcada em 1984, e homologada apenas em agosto de 1993²²”, cortada pela rodovia BR-364 no sentido leste-oeste em sua extensão de 18 quilômetros. Tentei ver os laudos de demarcação, mas ninguém tinha cópia, não demonstraram conhecer, nem ao menos precisar as datas²³.

Era só a comunidade Martim, atualmente são seis aldeias²⁴: Campina ou Kamanawa, Martim ou Varinawa, Masheya, Waninawa, Bananeira, e Samauma, que no seu lado norte tem sido chamada de Satanawa.

Em fevereiro de 2014 o Governo Federal proporcionou a entrega de 127 casas por intermédio do Programa Nacional de Habitação Rural²⁵.

Rapidamente os banheiros foram ignorados, ou transformados em quase cofres, por ser de material e cimento, e construídas cozinhas em uma distância considerável e uma altura própria,

¹⁸ Fatos semelhantes aconteceram em outros povos “sem perder sua cultura” como já afirmou Turner (1991:68). Bartolomé (2006:51) percebeu que os Chacabó, povo Pano do oriente boliviano, eram 300 e passaram a ser 1090, um legítimo renascimento, recuperando sua magnitude demográfica, bem como Alvarez (2004:34) constata um aumento significativo, a população Sateré-mawé, do Amazonas, duplicou nos últimos anos.

¹⁹ Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/katukina-pano> consulta em 17/07/2016.

²⁰ Apêndice A – Mito de origem segundo Metsá.

²¹ No final do século passado “a viagem envolvia de um a dois dias apenas para descer o rio Gregório.” (Lima, 2000:36).

²² Conforme Pessoa (2010).

²³ Tapo falou que a Edilene (Lima) deve ter. Já Metsá arriscou que “o ano deve ser 85 ou 86”.

²⁴ Em minuciosa análise, Goes (2009) relacionou a fragmentação das aldeias na década de noventa com a possibilidade de eleição de caciques e obtenção de maior número de cargos.

²⁵ São 33 na Kamanawa, 30 na Samauma, 27 na Varinawa, 11 na Masheya, e 13 tanto na Bananeira quanto na Waninawa. Disponível em [HTTPS://terrasindigenas.org.br/en/noticia/136330](https://terrasindigenas.org.br/en/noticia/136330) consulta em 15/06/2016.

evitando invasões animais e incêndios. Antes eram construções semelhantes às casas dos regionais²⁶.

Influenciados pela Missão Evangélica Novas Tribos no Brasil²⁷ a partir dos anos 70, este povo passou a usar mais a língua nacional²⁸. Perante a doutrinação cristã a pajelança sofreu um fenômeno que outros autores em outros povos chamaram de desaparecimento aparente do xamanismo.

Além dos missionários contribuíram com a situação de abalo da pajelança a recente chegada da luz elétrica²⁹ e o asfaltamento da rodovia BR 364 que atravessou a Terra Indígena.

A atuação da Comissão Pró-Índio do Acre³⁰ a partir dos anos oitenta junto foi determinante nos desdobramentos conseqüentes. O afastamento dos missionários³¹ elevou a auto-estima, os indígenas revalorizaram o uso da língua, e a pajelança ressurgiu abertamente.

COTIDIANO ALDEÃO

Figura 4 - Croqui da aldeia



Desenho de Metsá

Fui acolhido na aldeia Varinawa pela família de Pe'ô, ou Zé Carneiro, de forte personalidade e grande autoridade entre seu povo, foi seringueiro, morou na aldeia Sete Estrelas,

²⁶ “Com soalho de paxiúba, cobertura de palha e cozinha na área externa.” Goes (2009, 46).

²⁷ Organização norte-americana de missionários protestantes, com obreiros também em Moçambique e na Ásia. No Brasil atua atualmente em 44 etnias, sendo quatro no Acre: Ashaninka, Jaminawa, Kaxinawa e Manchineri. Disponível em <http://www.novastribosdobrasil.org.br/> consulta em 16/10/2016.

²⁸ “Além disso, perpassava, é claro, pelo proselitismo religioso.” (REIS, 2013). Os missionários se estabeleceram na Terra Indígena Rio Gregório em 1972. Martins (2006). Todavia, por volta de 2001 se transferiram para atuarem na Terra Indígena Campinas/Katukina. Até 1999 alfabetizavam as crianças em conformidade com a escrita ortográfica elaborada por eles. Lima (2000). Deixaram de atuar na educação a partir de dois mil, a pedido dos próprios indígenas. Não encontrei mais nenhum missionário, nem seu templo, conforme registrou Goes (2009).

²⁹ Os vizinhos Shanenawa também perceberam a chegada da luz elétrica como efeito perturbador. (Yauanawa, 2012)

³⁰ “A atuação da CPI-AC a partir de 1983 ajudou a empoderar seu posicionamento perante a atividade missionária, que também criava conflitos devido à prática de evangelização que condenava as danças, cantos e uso da Ayahuasca por parte dos Yawanawa.” (Reis, 2013:3)

³¹ Como agravante, Warren Scott Kennel, ex-missionário da MNTB na Terra Indígena, foi preso em 2013 na Operação Ímpio, coordenada pela Polícia Federal, por diversos crimes de pedofilia na própria aldeia, e condenado a cinquenta e oito anos de prisão. Disponível em www.dailymail.co.uk/.../Ex-Christian-missionary-jailed-58-years-.. consulta em 10/02/2016.

conviveu muito com os brancos, e sempre fazia interessantes comparações entre as distintas realidades.

Pe’o é filho de Tapô e Wotê, e neto de Viná e Paná Wanu, pai e avô pajés. Segundo ele, “Viná era mais forte, fazia Oni, cantos, virava onça, virava tamanduá-bandeira, toda espécie de bicho. Passava a noite toda cantando.”

Atualmente é casado com Mashê, com quem teve quatro filhos: Ne’a, Voko (Vunku), casado com Mashe, Nomaika (Numaite), casado com Naitá, viúva de seu irmão Teká, e Vote, a única filha. É viúvo de Wanô, com quem teve outros seis filhos: Arô, Tapô, Teká, Txanô, Metsá e Muirundá. Seus familiares ocupam posições de chefia e liderança na aldeia como uma dinastia.

Figura 5 - Pe’o e o autor durante ritual de Kampo



Arquivo pessoal

Tapô foi cacique por 26 anos, atualmente atua como fiscal de estrada, e teve convivência com os religiosos alemães irmã Adélia e padre Eriberto, com os quais ainda mantém esporádicas relações.

Possui um discretíssimo pequeno entreposto, com itens básicos de consumo e outros nem tanto: sal, açúcar, café, bolachas, sabão. Passava pelo barraco sempre fechado sem perceber. Só descobri nos últimos dias na aldeia, quando Peku, que depois descobri que estava grávida, desejou uma lata de leite condensado.

Arô possui o cargo de agente de saúde indígena, e se considera o cacique da metade norte da aldeia, apesar da ausência de reconhecimento de fato pelos próprios nativos. Nunca bebeu Oni, não participa das cerimônias de pajelança.

Declarou que tem vontade de estabelecer um templo de alguma linha evangélica, talvez uma igreja Batista na língua, sugerindo que seria um bom negócio. Revela orgulho por seus filhos freqüentarem esta igreja aos domingos, embora isto nunca acontecesse durante minha estadia.

Teká, já falecido, foi professor, figura proeminente, autor de livro publicado sobre seu povo. Txanô estudou higiene bucal com uma odontóloga paraguaia, atualmente ocupa o cargo de fiscal de estrada. Metsá já foi professor e agente agroflorestal, declara-se um agente cultural, atualmente é o cacique desta aldeia, e também um dos pajés de maior reconhecimento entre seu povo.

Participei nas mais diversas situações cotidianas, dividindo a casa, suas rotinas, as rodas de conversa e os bons momentos de muito silêncio, as refeições com muita banana, muito aipim e farinha de mandioca³², e também suas pajelanças.

Figura 6 – O rezador Ako e as bananas no Chapéu de palha



Arquivo pessoal

Desde a chegada percebi uma polarização entre dois modos de viver, o lado norte relacionado ao mundo da ilusão, conforme palavras que ouvi. Presença de duas televisões, aparelhos de som, bebidas alcoólicas, refrigerantes.

Modos de vida relacionados aos brancos. Contrasta com a maioria, no lado sul, que demonstra uma dedicação à vida espiritual, à auto-suficiência, à disciplina, mas sem extremismos em nenhum dos lados.

Esta situação é apontada como um motivo de uma crescente migração de famílias em direção à Aldeia Sete estrelas³³, no Rio Gregório, bem a montante, fugindo da ilusão, para onde não há energia elétrica, não existiria comércio, a natureza estaria ainda preservada, seriam mais fartas as energias espirituais. Este movimento migratório surpreende por ser contrário às últimas tendências. Percebi entre os pajés uma valorização do montante, na aldeia Sete Estrelas a natureza mais intacta propicia pajelanças e cerimônias mais fortes e intensas³⁴.

³² A macaxeira e a banana são fundamentais na alimentação Katukina. Souza (2013 :20). Mas, não se tem hora certa pra comer, quando está pronto se come. Souza (2013:19).

³³ Conforme Martins (2006) a Aldeia Sete Estrelas propiciaria um estoque muito mais farto de caça e pesca.

³⁴ Contrariando que “o jusante tem mais poderes xamânicos que o montante” como afirma Carneiro da Cunha (1998:11).

Mesmo que os Noke koe sempre estiveram em constante movimento³⁵, é um momento de virada na direção, pois desde o asfaltamento da rodovia a forte tendência era a jusante³⁶, havendo inclusive o temor de desaparecimento³⁷ da Aldeia Sete Estrelas.

A casa de Metsá, onde fiquei hospedado, é muito movimentada, ponto de referência tanto social quanto espiritual. Além das muitas visitas diversas, ao entardecer há sempre uma reunião de jovens para estudar os cânticos e realizar rodas de rapé.

Metsá mora com Peku, sua esposa, Rotê, sua sogra, e seus filhos: Vaná, Muirundá, Rini'a, Andê, Me'e, e Varinawa. Depois de minha estada nasceu Paná. Na casa em frente mora seu filho Vaná e suas duas esposas, as irmãs Mete e Naki.

Figura 7 – Cozinha na casa de Metsá



Arquivo pessoal

Na casa ao lado mora o patriarca Pe'o, sua esposa Mashê, e muitos familiares. Formando um quadrilátero, em diagonal à casa de Metsá, há o chamado “Chapéu de Palha”. No croqui anterior desenhado por Metsá o chapéu de palha só é menor que a escola.

É uma rústica construção, sem paredes, com bancos improvisados entre os troncos que sustentam o telhado de folhas da palmeira de jaci (*Attalea butiraceae*). Os chapéus de palha estão presentes também nas demais aldeias, são locais destinados para a realização de pajelanças.

A PAJELANÇA - UM XAMANISMO AMAZÔNICO

O xamanismo, definido inicialmente por Eliade (1978) na Sibéria como um processo de trânsito entre o mundo cotidiano e o mundo sobrenatural, muito criticado por engessar a categoria,

³⁵ Povo nômade, povo que não pára quieto. (Martins, 2006:61). Sempre tiveram o hábito de mudarem de uma terra indígena para a outra. Pessoa (2010:113).

³⁶ Entre 1994 e 1998 o fluxo do Rio Gregório para a Terra Indígena Campinas/Katukina provocou um acréscimo populacional de 70% nesta última. Lima (2001:209).

³⁷ “Com um esvaziamento da região do Rio Gregório, a população teria chegado a zero em 2001. (Martins, 2006:54). A população foi estimada em zero em 2001, sendo elencadas as razões do atual esvaziamento. Goes (2009).

com critérios duros, não considerando o constante fluxo. Atualmente rastreando Langdon (1996) percebemos que em Antropologia os estudos seguem os xamanismos na ação, em movimento.

Ouvi diversos neologismos neoxamânicos urbanos, mas entre os Noke koe não escutei a palavra xamanismo. Referenciavam sempre suas pajelanças e seus pajés. Nas suas pajelanças, os noke koe realizam quatro tipos principais de trabalhos de cura: Kampo, Rapé, Sananga e Cerimônias com Oni. Durante meu trabalho de campo realizei diversas experiências com todos eles.

O Oni, semelhante à Ahyauasca, é um chá preparado principalmente a partir de um cipó, *Banisteriopsis caapi*, conhecido como Jagube, podendo conter outros vegetais, dependendo do preparador. No tempo de raros pajés poucos conheciam o preparo, hoje é de domínio público, fator também percebido por Migon³⁸ (2014).

Para Metsá o Oni é mestre e professor, pajé e ensinador. Segundo os indígenas, o Oni proporciona um transe no qual abrem-se portais para percepções do mundo espiritual, sendo usado em cerimônias noturnas de cura e de desenvolvimento e aprendizagem.

Atualmente as cerimônias com Oni são freqüentes³⁹. Entre os Varinawa existem as fixas nas quartas-feiras e nos sábados, e também ocasionalmente nas vizinhanças incluindo algumas que só se descobre um pouco antes de acontecer, depois do anoitecer.

Figura 8 – Menina & sananga



Arquivo pessoal.

A sananga⁴⁰ é uma espécie de colírio preparado a partir de vegetais, variando sua composição conforme o preparador. Seu uso preferencialmente precedia as caçadas na mata. É usado para estimular a concentração e a atenção, em qualquer situação, sem restrição nem de faixa etária quanto de gênero, e a visão do mundo espiritual. Possui muita popularidade nas cerimônias

³⁸ O preparo do chá passou a ser de domínio de muitos, inclusive dos jovens. Migon (2014:54).

³⁹ Contrariando Lima (2000, 2008) que presenciou um uso sensivelmente inferior aos outros grupos Pano.

⁴⁰ Conforme Lima (2008) o sumo de plantas pingadas nos olhos é um “estimulante cinegético que aguça os sentidos dos caçadores, sua visão torna-se clara, a audição e o olfato apurados fazem eles seguir as pistas certas”. Ferreira Oliveira (2016) registrou que a Sananga é conhecida nos meios urbanos como “colírio da floresta”, e é uma denominação genérica para sumos que são pingados nos olhos.

realizadas fora da aldeia, tanto em outros estados quanto em outros países, e vem sendo também despachada por via postal.

O Kampo é realizado com a aplicação da resina de um sapo, a perereca *Phyllomedusa bicolor*, chamada por eles de kampo koe, a verdadeira, sempre ao amanhecer e em jejum.

Provoca em apenas cerca de três minutos o que eu resumiria como uma profunda cura física, mental, emocional e espiritual, podendo provocar vômitos e diarreias, entre outras reações.

Afirmam que é para espantar a preguiça, e a panema⁴¹. Participei de uma caçada ao sapo juntamente com Metzá. Atualmente os pajés não só utilizam o kampo, como também aplicam em cerimônias neoxamânicas em suas viagens⁴².

Presenciei Me'e, filho de Metsá, receber sua primeira aplicação com apenas um ano de idade, seu primeiro ponto de kampo. Monjá disse que foi aos três meses, enquanto em Lima (2000) a iniciação seria "após sete anos de idade".

Figura 9 – Menino & kampo



Arquivo pessoal

O rapé é um pó geralmente aspirado, mas também pode ser mascado, era preparado geralmente com tabaco⁴³. Atualmente são utilizadas principalmente vashawã, as cinzas das cascas de um vegetal, o Tsunu, segundo Metsá, é o Pau Pereira (*Platycyamus regnelii*).

Seu uso⁴⁴ era restrito aos pajés e aos rezadores, todos homens, preferencialmente em cerimônias. Atualmente seu uso se encontra amplamente disseminado, sem restrição nem de faixa etária quanto de gênero⁴⁵.

⁴¹ Bem como ouviu Goes (2007) de um velho Yawanawa "é como um piolho, só que é um espírito que suga a energia da gente."

⁴² Lima (2007) afirma que o Kampo era utilizado preferencialmente antes das caçadas, aplicado por caçadores bem sucedidos, junto com a sananga potencializando suas capacidades cinagéticas, e nunca por rezadores e xamãs, ou usariam apenas em pequenas quantidades em raras ocasiões.

⁴³ Não é mais cultivado nas aldeias, como já relatou Lima (2008).

Presenciei Rotê, sogra de Metsá, manipulando a feitura de um tipo de rapé a partir de cinzas vindas já prontas da Aldeia Bananeira. O rapé assim produzido tem sido enviado para diversos locais do mundo.

Figura 10 - Rotê preparando rapé de Tsunu



Arquivo pessoal

O aspirador de rapé é chamado de “curipe”, geralmente fabricado a partir de algum osso. Acompanhei Peku, a esposa de Metzá, fabricar um de osso de onça, revestindo-o com um desenho padrão do rapé.

Miçangas verdes e vermelhas, representando a cobra itsarunu, uma jibóia que vive em cima da árvore. Muirundá, filho deles, confeccionou um menor e mais simples adornado com penas de arara.

Figura 11 - Curipe com padrão de rapé:



Arquivo pessoal

O uso de cachimbo chegou recentemente à aldeia. Metzá ganhou um guarani. Rekã, que já viajou para muitos lugares, e Monjá, que já possui carreira, prestígio, também viajado, são os outros

⁴⁴ Lima (2013, p. 276) registra como uma das mudanças mais salientes nestes vinte anos de convívio que em uma “mesa de rapé” as moças participavam, jamais vira ou tivera conhecimento destas mesas, menos ainda de que mulheres fizessem uso do rapé.

⁴⁵ Goes (2009) ouviu de Txoki que antigamente gente nova não usava rapé não, usava só curador e pajé.

nativos que presenciei utilizando cachimbo. Na cerimônia Monjá me presenteou com um pouco de tabaco de Cruzeiro do Sul.

Figura 12. Brincando com cachimbos



Arquivo pessoal

NO TEMPO DOS ANTIGOS ERA ASSIM...

Shenepavo é como se referem ao tempo dos antigos, muito citado pelos mais idosos quando fazem comparações com a atualidade.

Alguns idosos não vêem com bons olhos as mudanças que estão acontecendo⁴⁶. Tanto Pe'o quanto Rekã, por exemplo, repetiam que “antigamente não era desse jeito⁴⁷...” Pe'o é pai de Metsá, e Rekã tio de Monjá, dois pajés reverenciados em diversos lugares por não indígenas.

Migon (2014:53) já havia percebido desconforto dos mais jovens ao “assumir sua postura de pajé” frente aos idosos. Martins (2006) ouviu comentários que Ni'i só seria considerado pajé entre os não indígenas⁴⁸.

Rekã, agente agroflorestal, tem setenta e cinco anos, pertence a uma linhagem de Pajés. Seu avô Ro'a e seu pai Ro'a (André), que estava com ele quando os conheci, são reconhecidos em toda região.

Ressalta que a Pajelança “perdeu um pouco da tradição, o que era antes e como é agora. Hoje em dia, muito rapaz novo viaja por aí, diz que é Pajé, mas não cura nem sapo amarrado.”

Pe'o declarou para mim: “Hoje todo mundo diz que é pajé, é mentira, é brincadeira, são é curandeiros. Vão em São Paulo, ou no Rio de Janeiro, e dizem que são pajés fortes, mentira deles,

⁴⁶ Yauanawa (2012) registrou que “além do Oni ou ayahuasca, o rapé também era utilizado apenas pelos velhos para curarem certas doenças. Ressalta que não se usava Oni e rapé para se mostrar ou gabar e nem por brincadeira. Também não era comercializado”.

⁴⁷ Haibara de Oliveira (2016) percebeu também entre os Huni kuin semelhantes críticas dos antigos à “forma como são realizados os rituais atualmente” e como os jovens (não) se comportam.

⁴⁸ E ainda sobre Ni'i, Lima & Labate (2007) registraram a frase de um jovem katukina: “Ele é pajé em São Paulo, porque aqui ele é qualquer um... nunca viu a cobra grande para poder ser pajé”.

hoje não tem mais pajés. Antigamente tinha muito pajé forte, pajelança. Hoje não tem mais. Koste é curador, cura doenças. Mani e Mukã também são”.⁴⁹

Num movimento contrário as manifestações não possuem filtro etário, na pajelança tanto Paná de quinze anos quanto Rekã de setenta e cinco desenvolveram atuações semelhantes na condução dos trabalhos.

Relato de Pe’o sobre os antigos: [[“Os pajés antigos não realizavam uma formação, eram os mais respeitados na tribo, trabalhavam com os espíritos”. Se parassem de trabalhar, o Oni os castigava. Descreve os pajés antigos: Vea ou Chico Barrigudo, Arô, Teimá ou Peixoto, e Tovi. E ainda “tinha o Txoki⁵⁰, que morava na Campina”.

“Ve’a foi o pajé mais forte, morava no Igarapé Paturi, lá em cima no Gregório, usava duas esposas. Todos eles tinham duas esposas, precisavam fazer muito matcho, bebida fermentada de banana, quando uma ficava doente a outra fazia tudo.

Figura 13 – Mashê preparando matchô



Arquivo pessoal

Tovi também, passava a noite toda cantando, virava bicho, morava no Sete Estrelas também, na Colocação Terra do Padre. Temá era o mais forte que eu vi, virava bicho, morava no Sete Estrelas também. Arô, pajé bem forte, morava no canto mais lá em cima, na boca do Igarapé Mutum, no Gregório, morreu lá. Todos os quatro morreram lá no Sete Estrelas.”

“Todo sábado, alternadamente, cada vez um dos quatro realizava pajelança, cada um na sua casa e sob seu comando. As mulheres ajudavam a cantar. Os pajés viravam bichos, onça, tamanduá, todos tomavam Oni, tomavam rapé na boca e no nariz. Os pajés tomavam Oni e se

⁴⁹ Reforça os ressentimentos evidentes nos rezadores experientes, que se vêem preteridos perante jovens que não possuem o mesmo prestígio entre o grupo, já percebido por Martins (2006).

⁵⁰ Txoki é citado nos trabalhos de LIMA e de GOES.

tremiam todo, começavam a cantar, iam para o mato, e quando voltavam perguntavam: [“Ei, cadê Rapé?”]. Utilizavam um canudo grandão, e rapé na boca, mastigando, para cantar.”

O pajé passava pela mulherada com as crianças no colo, dando um passe com as duas mãos, curava febre, todo tipo de doenças. Nunca viu mulheres pajé, só homens. Lembrou dos dois pajés Yawanawa que conhece, Tata e Yawarani, que ainda falam a língua e estão em atividade no vizinho Rio Gregório.]] (relato de Pe’o, diário de campo)

Pe’o cura com ervas, e ilustra com um dos seus causos. “Um rapaz do Alto Gregório que trabalhou na roça queria rezas porque a mulher o deixou, nem perto chegava. Falei: [Por cinquenta reais terá ervas para trazer a mulher de volta.] Após uma semana a mulher voltou, mas o rapaz não pagou o dinheiro, e a mulher deixou ele de novo”.

Pau’á, um idoso presente nas cerimônias, masca rapé de vez em quando, e continua sempre cantando, sério, mesmo nos intervalos, quando os outros ficam em silêncio. Foi o único que percebi mascar o rapé, hábito que não aprendi e era mais comum antigamente.

Figura 14 - Pau’á mascando rapé



Arquivo pessoal

Kostê é o protótipo do pajé antigo, reconhecido por todos como forte na sua especialidade, calmo, circunspecto, muito silencioso. Mantém-se em constante recolhimento, evita a presença de mulheres e crianças, é considerado um rezador remanescente da safra de antigos.

Fazia pajelanças com grandes grupos na aldeia Varinawa, e atraía muita gente, mas só ele bebia Oni e cantava durante a cerimônia. Atualmente reside na aldeia Sete Estrelas. Desde que chegou na aldeia Varinawa formou-se uma romaria em torno dele.

É uma voz dissonante da maioria dos outros idosos⁵¹. Fiquei feliz porque Kostê falou comigo por três vezes, e sorriu duas, registramos uma fotografia juntos, além de me convidar para conhecer sua casa, lá na aldeia Sete Estrelas, cinco horas de lancha Rio Gregório acima, três horas na descida de volta.

Tanto Metsá quanto Pe’o se prontificaram a me acompanhar, demonstrando vontade de encontrar Rirá, pajé muito forte que lá vive, irmão de Mashe e de Mupã, cunhado de Pe’o. Mashe é mãe de Ne’a e Mupã é avó de Siná.

Figura 15 - Kostê e o autor em lacônico diálogo



Arquivo pessoal

XAMANISMO SEM PAJÉS

Principalmente pelo processo de evangelização⁵² sofrido, o povo Noke koe passou por um momento de xamanismo sem pajés⁵³. Os pesquisadores que lá passaram por este intervalo decretaram a extinção⁵⁴ da Pajelança.

Entre os Noke koe Migon (2014:53) ouvia dos mais idosos que “pajé, pajé mesmo, não tem mais nenhum.” No entanto, em sua dissertação de mestrado Goes (2009) concede agradecimentos ao pajé Romeya Kosti.

Este movimento acontece justamente na década de oitenta, contrariando⁵⁵ Turner (2014:78) que classificou o ressurgimento do xamanismo como um fenômeno geral nesta época. O desaparecimento aparente do xamanismo é fartamente registrado em inúmeros trabalhos. Matos (2014) registrou entre os Matsés técnicas utilizadas pelos antigos xamãs, descritas por indígenas que afirmavam não haver mais nenhum especialista.

⁵¹Goes (2009) já ouviu dele que “com o maior interesse por estes conhecimentos, muitos jovens podem ser formados.”

⁵²De forma semelhante Oller (2008) considera que a transmissão dos saberes xamânicos perdeu seu aparato sacerdotal e educativo com a clandestinidade após a colonização.

⁵³ Teriam deixado descobertas algumas assistências que somente os pajés poderiam realizar. O último dos pajés, Tovi, teria morrido cinco anos antes. Kostê (Kosthi) era considerado como o único rezador katukina na época. Goes (2007:128).

⁵⁴ Lima (1996) reluta em usar “xamanismo sem xamãs”, mas mesmo indiretamente abordou este tema. Afirma que não existiam mais pajés. Lima (2008:51) “É bem verdade que, nos dias de hoje, os Katukina não contam mais com xamãs poderosos nem com caçadores extremamente aplicados.”

⁵⁵ Turner (2014:78) classifica nesta época o ressurgimento do xamanismo como um fenômeno geral, impulsionado por fatores médicos, políticos e culturais.

Lagrou (apud Lopes, 2010) percebeu a importância do xamanismo no discurso dos Huni kuin mesmo sem xamãs poderosos. A invisibilidade é na verdade tanto uma qualidade quanto uma característica do xamanismo⁵⁶.

Após encontrar o único pajé remanescente aposentado e figuras subalternas de um xamanismo invisivelmente vivo, Saez (2006:138) compara o desaparecimento dos xamãs entre os Yaminawa com as pesquisas de McCallum e Lagrou sobre a tendência de desaparecimento semelhante entre os Kaxinawa.

Oller (2008:209) organizou uma coletânea de trabalhos que nas terras baixas amazônicas encontraram tanto o desaparecimento devido ao contato com não indígenas quanto a revitalização do xamanismo como mecanismo de resistência.

Langdon (2009) relata sua surpresa⁵⁷ ao encontrar vários novos xamãs em atuação e novos interessados nesta formação entre os Siona, na Colômbia. Faz considerações sobre a reemergência dos xamãs.

Os Tupi-mondé utilizaram estratégias num espaço de tempo no qual o xamanismo permaneceu invisível.⁵⁸Contrariando as expectativas de um desaparecimento pelo processo de globalização, houve na verdade uma revitalização fortalecedora da Pajelança como fato social.⁵⁹

Junto neste processo brotou a afirmação do novo etnônimo Noke Koe⁶⁰, reforçando a relação indianidade e xamanismos.⁶¹Resolvem ser quem são e se denominar como acham que devem ser chamados, reforço do peculiar e do local.⁶²

Segundo relatos de vários nativos, os antigos pajés já nasciam assim, predestinados⁶³, taciturnos, silenciosos, no máximo lacônicos, discretos, elegantes, mas além de curar, também com o poder de matar ou amaldiçoar.

Num movimento concomitante, saíram do limbo e viraram um modelo ideal a ser perseguido, são idolatrados, não mais ambíguos e geradores de desconfiança.⁶⁴ Certamente uma boa

⁵⁶ Bem como constatou Lopes (2010:49) “mesmo diante da ausência de xamãs, o xamanismo está presente, a ausência de um xamã de poder que combata e que conheça bem a feitiçaria e seus mecanismos não indica uma propensão e muito menos o desaparecimento do xamanismo.”

⁵⁷ Os antigos estavam prevendo a extinção da categoria devido à falta de interesse dos jovens, aliado ao fato de o último xamã encontrar-se velho e doente em sua última visita anterior. “O xamanismo é um sistema cultural que se transforma ao longo da história e do espaço”. Langdon (2009)

⁵⁸ “Considerando que o “xamanismo sem xamãs sobreviveu na persistência de visões coletivas”. (Brunelli, 1996).

⁵⁹ Há um “florescimento do xamanismo quando povos são capturados nas engrenagens do sistema mundial”, como aponta Carneiro da Cunha (1998:8).

⁶⁰ Como afirma Cardel (2010) não precisamos nos deslocar muito temporalmente ou geograficamente, além do cenário nacional, para esbarrarmos em tribos ressemantizadas.

⁶¹ Reforça a afirmação “a revalorização da indianidade acompanha-se de uma revitalização do fenômeno xamânico” (Chaumeil, 1993, apud Colpron, 2005: 100).

⁶² Os povos indígenas recusaram-se a desaparecer ou se tornar como nós, esforçando-se numa tentativa de “incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo.” Sahlins (1997:52).

⁶³ “A eleição ao xamanismo independe do desejo ou da aspiração dos indivíduos.” Lima (2000: 138).

⁶⁴ “uma natureza bipolar, ou seja, tanto curar quanto agredir/matar”. Barcelos Neto (2006: 1).

alternativa para próximos caciques e provedores de um inimaginável campo de possibilidades nesta vida.

A reinvenção do Xamanismo acontece em muitos outros povos. Uma série de práticas xamânicas abandonadas pelos Matis logo após o desastroso contato com a FUNAI tem recobrado força⁶⁵ semelhante ao reavivamento registrado por Arisi (2011) neste mesmo povo, um verdadeiro renascimento⁶⁶ do xamanismo.

Entre os Yaminawa havia constantes lamentações sobre a perda deste saber, Saez (2006:166) afirma não ter contado com um pajé entre seus informantes. Entretanto posteriormente o xamanismo cresceu e floresceu entre eles⁶⁷.

Em um curto espaço de tempo⁶⁸ ocorreram importantes atualizações. Ainda que não visível aos olhos, o xamanismo estava presente em cada situação coletiva, com diferente tom conforme o contexto e a situação, balizando condutas e escolhas, definindo trajetórias.

Metsá relatou experiências. Utilizando rapé, cantando, retirou pedras de Peku e ela melhorou. As outras foram em sonhos, devido a desavenças envolvendo seu filho e parentes de outros clãs. Único momento que percebi o caráter ambíguo de um pajé, tanto pode curar como matar, o “xamanismo de natureza bipolar”.⁶⁹

Um dos provocadores veio pessoalmente negociar uma resolução do conflito, adoentado e temeroso de morte. Ata, lá da Samaúma, bateu no Vaná, filho de Metsá, e ficou doente, muito doente. Metsá sonhou que o espírito levou a doença, mas só vai dar a cura na hora certa, para ele aprender.

Na outra vez que provocaram Vaná, o agressor Vinu chegou na casa de Metsá chorando: “estou morrendo, quero que você me salve”. Metsá alertou que “sempre deveria respeitar meu filho.”

Itsumi fez feitiço para Vaná, negócio de medicina, umas folhas, para matar. Metsá viu no Oni: Vaná com a cabeça tonta, mal, desmaiando, falando: “Pai, estou morrendo.” Entrou na força do Oni e pediu a Deus para salvar seu filho.

⁶⁵ Nascimento e Erikson, (2006, apud Matos, 2014).

⁶⁶ “vários jovens vem aprendendo técnicas com xamãs mais velhos.” Arisi (2011).

⁶⁷ o xamanismo Yaminawa cresceu e floresceu como meio de expressão de uma estrutura simbólica ao mesmo tempo em que grande parte do seu contexto social e cultural tradicional tem sido corroído e transformado pelo mundo moderno. “Enfatizando as formas de conhecimento ao invés de um sistema de coisas conhecidas”. Townsley (1993).

⁶⁸ já que Lima afirma não existir mais pajés no ano de 1996. “Não há mais xamãs na aldeia do Rio Campinas nem na do Rio Gregório.” Lima (2000:154).

⁶⁹ Capaz tanto curar quando de agredir ou matar, segundo Barcelos Neto (2006).

REZADORES

Pe’o utilizava a palavra curador, nunca falou em rezador. Interessante perceber que enquanto outros pesquisadores registraram muitos rezadores e nenhum pajé⁷⁰, vivenciei justamente o contrário, uma grande profusão tanto de pajés quanto promessa de novos ainda em formação e uma escassez de rezadores.

Metsá apontou apenas dois deles como futuros fortes rezadores, os jovens Akô e Mani, reconhecidos na aldeia onde eu estava, quietos, calados, serenos, grandes mestres. O silêncio que compartilhei com Akô foi o maior ensinamento de suas rezas. Ensinou minúcias de como aplicava rapé, como soprar e o que pensar enquanto isto. Mani tem comportamento bem semelhante.

Haveria dois critérios para o sucesso de um rezador, o tempo de serviço e o aprendizado feito com um rezador mais experiente⁷¹. Akô e Mani ainda são adolescentes. A maioria dos mais experientes já morreu, sobraram alguns remanescentes.

Pe’o aponta apenas três rezadores ainda em atividade: os idosos Kostê, Mani e Mekã. Migon (2014:54) ouviu falar que existia apenas uma rezadora, moradora da Aldeia Martins. Em sua dissertação de mestrado nos agradecimentos Goes (2009) nomina três rezadores/curadores: Shoitiyas Mani, Txoki e Rekã.

Figura 16 - Mekã com a auréola de mururu



Arquivo pessoal

Conversei bastante com Mekã, falava no passado, já realizou muito antigamente. Parou de beber Oni há bastante tempo, “já viu tudo o que tinha ver.” No entanto, apesar de afirmar o abandono das práticas, Mekã tinha na cabeça uma auréola de folhas de mururu, típico dos

⁷⁰ Havia uma clara distinção entre rezadores – “shoitiya” - e pajés – “romeia”, com diferentes atributos, papéis e status frente ao conjunto da aldeia. Lima (2000:126) Não encontrou pajés, apenas treze rezadores, sendo nove na aldeia do Campinas, e quatro na aldeia do Rio Gregório. Lima (2000:161)

⁷¹ Como registrado por Lima (2000: 162).

rezadores, numa das vezes que o encontrei na mata. Não soube informar o que mais o interessava, o preço do refrigerante onde moro.

Em uma madrugada, acordei sobressaltado, percebi movimento e agitação, um cântico na língua, som baixo, distante. Uma criança grita muito alto, chora bastante, e o pai continua rezando por um bom tempo. Um coro acompanha em som mais baixo ainda. Aproximo-me, no escuro, e gravo os cânticos, fico observando de longe.

Quando o dia começa a dar os primeiros sinais de claridade, o pai senta na beira do igarapé, recita versos, em posição de flor de lótus, flexiona a cabeça até o chão e depois em direção ao céu, sucessivamente, um filho muito pequeno chega e faz tudo igual atrás dele.

A mãe chega junto deles, o pai assopra sobre a criança em seu colo, recitando, a criança vai se acalmando e para de chorar, o pai sai silenciosamente em direção à floresta e penetra nela.⁷²

ENTRANDO EM TRANSE

As cerimônias de Pajelança que participei são noturnas e se estendem até o amanhecer. Há um silencioso indígena responsável pela cerimônia, o dono do chapéu de palha onde acontece, mas não é de forma nenhuma o controlador, pelo contrário, tudo flui por si mesmo, sempre uma nova incógnita a decifrar.

Piña realizou uma abertura ostensiva e cansativa na primeira pajelança que participei no grupo de jovens, prolixo, de forma mecânica, enumerou o sol, a lua, as estrelas, a terra, a floresta que dá água e alimentos, e assim por diante, tudo soava artificial.

De forma diferente, todos os outros, Rekã, Monjá, Metsá, foram lacônicos e silenciosos tanto nas aberturas quanto nos encerramentos de seus trabalhos.

Além do início e do fechamento, seguiam uma estrutura de sequências sintetizáveis, primeiro um momento de silêncio⁷³ e concentração, seguido por uma sessão de cânticos de cura, de pedir força e iluminação. Nesta parte da cerimônia houve um cordão espontâneo, puxado pelos pajés presentes.

⁷² Esta é uma modalidade de reza registrada por Lima (2000): “cantos mágicos” (durante a noite) intercalados com sopros e aspirações de rapé sobre o doente.” Lima (2000: 129).

⁷³ Haibara de Oliveira (2016) registrou que entre os Huni Kuin “há momentos de silêncio geralmente apenas no momento inicial em que esperavam a força do cipó se manifestar, após o início, as cantorias seguiam por toda a noite, cada momento sendo conduzidas por uma pessoa diferente”. Silenciosos também são os vizinhos Asheninka brasileiros (Aruak), a bebida é tomada em pequenos grupos, em encontros noturnos e silenciosos, sendo executados cantos vocais sem acompanhamento musical.

É sucedido por novo momento de concentração uniforme, tendo seu auge ao final quando novas canções são agora entoadas com acompanhamento de violões quebrando o silêncio absoluto. Não percebi chocalhos, flautas nem tambores.

Figura 17 -Cordão na pajelança



Autoria própria

O momento de reunião de vários pajés em uma mesma cerimônia é visto como recente.⁷⁴ Pe'o, em seu relato sobre os antigos pajés, deixa bem claro que se alternavam as cerimônias, cada sábado na casa de cada um e coordenado pelo dono da casa.

Figura 18 - Pajés reunidos na cerimônia



Arquivo pessoal

Apesar da estrutura geral parecer idêntica, cada cerimônia é sui generis, cabendo aqui a comparação entre as realidades que vivenciei no Chapéu de Palha de Rekã e no Chapéu de Palha de Monjá. Ambos já viajaram por outros estados e países trabalhando com Pajelanças.

Monjá, sobrinho de Rekã, consagrado em experiências fora da aldeia, desde 2011 viaja por vários lugares incluindo o exterior. O Chapéu de Palha de Monjá é extremamente simples.

Depois de subir muito em uma trilha há um enorme telhado sem paredes, com uma grande mesa central sem nada em cima e quatro generosos bancos embaixo. Não há imagens nem adereços. Uma única vela na cumeeira principal, que depois foi apagada.

⁷⁴ Os próprios rezadores faziam acusações entre si, disputando prestígio e reconhecimento. Lima (2000).

Os participantes trazem suas redes e vão se acomodando dentro do espaço, muitas mães se fazem presentes com seus filhos, os participantes compareceram trajados de forma comum, sem pinturas, cocares ou outros adereços.

A cerimônia era dedicada a trabalhos de cura. O silêncio foi tão absoluto que não tive coragem de me movimentar nem mesmo para satisfazer necessidades adiáveis.

Fotografia 19. Silêncio no Chapéu de Monjá



Arquivo pessoal

No Chapéu de Rekã muitos indígenas participaram pintados, com cocares e outros adereços. A cerimônia era festiva, estavam sendo comemorados alguns aniversários.

Rekã mora afastado da Aldeia Samaúma, e ainda mais distante construiu um grande centro cultural num modelo que os nativos chamam de “Chapéu de Palha”, onde são realizados rituais com Oni, Rapé, Sananga e Kampo.

Figura 20 - Rekã na abertura da cerimônia



Arquivo pessoal

Relata que a casa de reza era localizada no meio da Aldeia Samauma, e que se afastaram por comunicado divino de seus avôs durante uma miração.

Trabalhador metódico, produziu nesta região a maior fartura de alimentos e árvores frutíferas. Plantou neste ano quatro mil pés de cada um dos vegetais utilizados na preparação do Oni.

Rekã caprichou na indumentária durante a cerimônia, na abertura usou um quimono de seda, durante o cordão de pajés retornou com uma roupa toda em branco, e ainda um terceiro traje no encerramento.

No seu altar eclético sobressai-se um grande painel com divindades do Hinduísmo e do Cristianismo, entre outros. Haibara de Oliveira (2016) observou também entre os Huni kuin alguns “pequenos altares montados sobre mesa ou no chão, em alguns relata sincretismo”⁷⁵.

Houve uma aliança com o Templo Polimata, uma organização não governamental paulista, para auxiliar na construção, e recursos provenientes da Alemanha, documentada na fala de Po’a⁷⁶, pajé e cacique da aldeia Samaúma.

Figura 21 - Altar eclético



Arquivo pessoal

OS CÂNTICOS QUEBRAM O SILÊNCIO

Existe um aprendizado implícito nos momentos de silêncio. O silêncio durante a cerimônia é absoluto e estruturante. No meio de uma cerimônia um esteio caiu derrubando várias redes com mães e seus filhos no colo. O silêncio só foi quebrado pela risada delas quando viram que tudo estava bem e imediatamente a concentração foi retomada.

⁷⁵ Cita um altar com diversas imagens de santos, (São João, São Francisco, Nossa Senhora Aparecida), Jesus, o cruzeiro do Santo Daime, velas, os livros organizados pelo pajé e outras publicações referentes aos cantos do nixi pae, além de aplicadores de rapé, potes com rapé e outros itens. Haibara de Oliveira, (2016: 156).

⁷⁶ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=JnpZEjPDaQI> consulta em 20/06/2017.

O silêncio gritante da floresta foi recorrente tanto no cotidiano quanto nas cerimônias, com rupturas fundamentais. Com certeza, de meu trabalho de campo, registrado em diário, o silêncio foi o que mais me impressionou.

Os cânticos⁷⁷ são alternados aos momentos de muito silêncio absoluto. Os cânticos são parte fundamental dos rituais⁷⁸, segundo os nativos através deles o terreno astral é preparado, os portais para o mundo espiritual são abertos⁷⁹, conexões são estabelecidas⁸⁰.

Atualmente todos cantam, bem diferente dos raros⁸¹ observados por Goes (2009). Os temas⁸² abordados são infinitos⁸³ e muito abrangentes em uma imprevisível farmacopéia⁸⁴. No início são invocados cânticos mais específicos para chamar a força, abrir os caminhos para as viagens da alma, solicitar boas visões, e esclarecimentos de assuntos questionados⁸⁵.

A seguir são invocados seres de poder, animais de proteção, como águias, onças, o pássaro txano⁸⁶ em especial para realizar seus sonhos até onde deseja chegar. O peixe elétrico que traz a iluminação, e as idolatradas jibóias⁸⁷, reverenciados antigos pajés, podendo também haver solicitações específicas de determinadas curas⁸⁸ e homenagens a entes falecidos.

Para os Huni Kuin a “Huni meka”⁸⁹ sintetiza o conjunto de três tipos de cânticos guias durante as cerimônias. São relacionados às três etapas que cada pessoa percorre durante o ritual.

Entre os Noke Koe presenciei momentos em que os cânticos descrevem tonalidades do céu, do entardecer, do arco-íris, a floresta com seus encantos, as cores do cipó e da folha que se unem trazendo a luz da paz e da alegria.

⁷⁷ Carneiro da Cunha (1998) chama de tradução a narrativa de ida e volta, ou cânticos provenientes.

⁷⁸ Cantar é uma atividade que caracteriza indistintamente xamãs e rezadores, segundo Lima (2000).

⁷⁹ Semelhante ao que Aparício (2014) observou com os Suruwaha, a comunicação entre os xamãs e os agentes da sobrenatureza se dá através do canto. Os cantos são, desta forma, tentativas de descrição de outros mundos confusos, em uma espécie de imaginação da visão que os sujeitos não-humanos têm do seu mundo.

⁸⁰ Há trânsito constante entre dois níveis epistêmicos, bem como afirma Cesarino (2013).

⁸¹ Pouquíssimos cantavam, apenas os que dominavam o complexo de saberes especializados inerentes ao ritual do Oni. (Goes, 2009).

⁸² Muitos temas registrados em Langdon (1996) são recorrentes nos cânticos Noke koe, planos cósmicos, espíritos de animais e vegetais, doenças e infortúnios, previsões e utensílios, danças.

⁸³ Gongora (2017) combina a análise de cantos e seus contextos enunciativos com um estudo sobre a cosmologia e a noção de pessoa entre os Yekwana.

⁸⁴ Cesarino (2013) registrou como o xamã utiliza a farmacopéia, a onomástica e as coreografias, entre outros saberes.

⁸⁵ Segundo Matos (2014) os Yaminawa dizem que as “palavras torcidas” são um procedimento não só de simbolização, mas de atuação no mundo.

⁸⁶ *Cacicus cela*. Este pássaro é chamado Japiim para os Ashaninka e Txana para os Huni Kuin, que assim chamam também os cantadores de cipó. Carneiro da Cunha (2008).

⁸⁷ Goes (2007) ouviu dos rezadores Rekã e Mani que o espírito-cobra é quem canta através deles durante os rituais, e ainda, de Mani como através do Oni animais encantados como humanos ensinavam cantos, constituindo conhecimentos.

⁸⁸ Lima (2008) compara como os cantos de cura dos Katukina – assim como dos Shipibo-Conibo (Ilius, 1992), Yawanawa (Pérez, 1999) e Marubo (Montagner Melatti, 1985; Cesarino 2008) – tematizam um confronto entre os rezadores e os espíritos que provocam as doenças.

⁸⁹ “Pae txanima” é traduzida por chamar a força para um adentramento em outros mundos. Na etapa posterior “Dautibuya”, colorir a miração, clarear as visões, fantasias da floresta, enfeites, ornamentos. A terceira classificação são os “Kayatibu”, significa aquele que cura sucessivas vezes. Fazer a cura, baixar a força e voltar em paz. Salienta que não é necessariamente uma estrutura fixa, podendo crescer e diminuir em várias fases. (Haibara de Oliveira, 2016).

Pássaros, floresta, água, frutas, céu, sol, lua, estrela, espíritos, medicina, vários animais, como arara, paca, anu, foram alguns dos temas que presenciei sendo invocados. Os Cânticos entoados nas pajelanças podem ser agrupados em dois grandes campos: os antigos e os recentes.

Existem cantos mais antigos, referidos como tradicionais⁹⁰, de domínio público, aprendidos com os mais idosos. Os instantâneos, contemporâneos continuam sendo recebidos de forma espontânea e inesperada nos transe durante as cerimônias.

Metsá afirma que “os cânticos são da própria cultura, não foram copiados de outras etnias”. Vários indígenas acusam os vizinhos Yawanawa⁹¹ de apropriação de cânticos que seriam seus.

Nos antigos há muitos consagrados e de domínio coletivo, com temas como rezas de cura, pedidos de força, e rogativos de inspirações e boas visões. Os novos são muito variados, dependem também de quem os recebe, geralmente em uma espécie de transe⁹².

Metsa transcreveu para mim dezoito cânticos, intitulado como Noke Txiriti. Seguem uma estrutura⁹³. São cânticos simples, com duplas de frases, às vezes cortadas por uma frase única. “Mapo Nãta” é um cântico no qual são repetidas apenas estas duas palavras, terminando com frase “Hi hi hi.i”.

Traduz algumas palavras e frases, e algumas vezes apenas o significado do conjunto. “Atereterabotê” invoca o pássaro juriti, símbolo do povo Numanawa. “Kamaray” é uma música de cura de um antigo pajé da aldeia Sete Estrelas que antes morava na Varinawa.

“Totorondewaiaudê” é um cântico aos tons de cores do céu, azulado, branco, e assim por diante. Um dos cânticos fala de cada um dos seis clãs do povo, invocando o sol, a onça, a pupunha, o céu, a lontra, o pássaro amarelo txano.

Os novos cânticos são recebidos em transe⁹⁴ após a ingestão do Oni nas pajelanças. Permitem atualizações⁹⁵, abrem novos caminhos⁹⁶, acrescentam ingredientes inesperados no caldeirão. Os pajés e rezadores são canais de recepção⁹⁷ destas mensagens e energia.

⁹⁰ Lima (2000) observou que cada canto de cura é visto como fixo e imutável, a fixidez e imutabilidade é que fundamentam a compreensão dos cantos de cura como certos ou errados.

⁹¹ O velho Sebastião era o único capaz de decifrar corretamente os cantos mais longos e mais difíceis entre os Yawanawa, segundo Saez (2006: 150).

⁹² Como observou Colpron (2005), os cantos xamânicos são vetores do poder e códigos de comunicação por excelência” com seus auxiliares.

⁹³ Há uma estrutura nos cânticos, que se repete, como já registrou Perfeito da Silva (2005), mesmo que as metáforas criadas nos cantos xamânicos podem variar no tempo de acordo com o próprio movimento histórico dos grupos, mas que a estrutura que rege estes cantos se repete, inclusive entre grupos linguísticos diferentes.

⁹⁴ Gallois (1988) considerou que os cantos xamânicos poderiam, no limite, ser qualificados como não-música, pois representam a simples transmissão da palavra alheia, o mesmo pode ser dito da música dos chocalhos dos xamãs, suporte da entidade que os auxilia em suas atividades.

⁹⁵ Estas novas construções confirmam o apontado por Lima (2000) que os cânticos e a própria natureza do xamã são reconstruídos continuamente a partir da realidade e do arcabouço cultural de informações trazidas das viagens e retraduzidas em novos códigos visuais. E ainda como os cantos de

Presenciei o recebimento de alguns destes cânticos novos, um por Metzá durante a cerimônia no Chapéu de Monjá, que foi instantaneamente repetido muitas vezes pelos presentes.

Filmava uma cerimônia do Grupo de Jovens no Chapéu de Metsá quando me pediram para salvar determinada parte, pois era a primeira vez que Ako recebia um determinado cântico de cura, e temiam que depois não o recordassem exatamente como era⁹⁸.

Além destes fui intimado a registrar muitos outros cânticos durante os trabalhos de estudo nas cerimônias do grupo de jovens, bem diferente das dificuldades apontadas por Lima⁹⁹ (2000) e Matos¹⁰⁰ (2014).

Figura 22 - Monjá filmando



Arquivo pessoal

DO NOKE VANA AO PORTUGUÊS

Os cânticos antigos são todos na própria língua, Noke Vana. Piña, filho de Teká e neto de Pe'o, é o primeiro e único, até este momento, a receber cânticos também em português.

Mesmo fazendo aniversário exatamente no dia da cerimônia no Chapéu de Rekã, não participou da pajelança, nem da maioria dos eventos durante o tempo em que estive na aldeia. Ainda assim seus cânticos são muito entoados pelos grandes grupos, talvez o fato de ser em português seja um determinante.

cura são revelados aos rezadores, possuem um acervo pessoal. Há uma renovação constante e a criatividade surge então como mais uma das características dos rezadores.

⁹⁶ Townsley (1993) mostra como entre os Yawanawa os cânticos xamânicos são caminhos deliberadamente construídos de forma elíptica e multi-referencial para refletir a natureza refratária dos seres que são seus objetos. Descreve que os cantos de cura seriam metáforas xamânicas para lidar com a aproximação cautelosa e controlada dos espíritos causadores da doença.

⁹⁷ Cesarino (2013) considerou que o conhecimento do xamã é atualizado através de uma rede virtual na qual ficam suspensos os interlocutores potenciais do xamã e seus saberes diversos.

⁹⁸ Lembra bem o apontado por Gil (2001) que na técnica xamânica tudo é aprendido em tempo real; o que o iniciante não reviver nos momentos em que as rezas, cantos e outras técnicas forem colocados em prática, não poderá aprendê-lo mais. Sob o efeito da beberagem, o iniciante é capaz de visualizar mentalmente o conteúdo do narrado ou falado pelos auxiliares e, assim, conhece, memoriza e incorpora.

⁹⁹ Não conseguiu tradução dos cantos, nem mesmo gravar, só apenas uma vez, pois negavam que as palavras pudessem ser compreensíveis.

¹⁰⁰ Os Matsés cantaram algumas vezes, mas nunca permitiram que gravasse.

Possui uma grande ânsia de receber mais e mais cânticos, revelando que apostou com um parente qual deles seria o primeiro a completar uma centena. Na Praia do Matadeiro, em Florianópolis, no dia do meu aniversário, durante uma cerimônia com Oni, Piña recebeu um cântico em minha homenagem.

Piña deixa bem claro que tem grandes pretensões, quer ser famoso, viajar o mundo. Gravou um vídeo¹⁰¹ em reportagem. Quando estive em minha casa, em Florianópolis, uma das primeiras preocupações foi o encaminhamento do passaporte.

Rapidamente estabeleceu contatos com Irineu Catapan Júnior que organizava cerimônias na Escandinávia e viajava regularmente ao México para aprendizagens com o peyote, *Lophophora williamsii*, um cacto com efeito semelhante ao Oni.

Publicou em seguida um vídeo na internet filmado pelo coordenador da organização religiosa “Céu de Unalone”¹⁰², Ivan Caminsk, até então desconhecido dele. Articulou a gravação de outro vídeo através de pessoas do Céu do Patriarca, comunidade do Santo Daime no bairro Vargem Grande¹⁰³.

O cântico do encontro com uma índia que era uma jibóia encantada é bilíngue, inicia com uma estrofe em português que é repetida na língua, e segue assim alternando até o final¹⁰⁴. Com este cântico foi produzido um clip-arte¹⁰⁵ em novembro de 2017, por ocasião de sua estada no Rio de Janeiro, e foi notícia do jornal O Globo¹⁰⁶.

Benki Pyianko, representante político e xamânico do povo Ashaninka, faz cânticos de viagem em português para serem utilizados quando circula fora da aldeia¹⁰⁷.

Ninawá Pai da Mata, Huni kuin, em rituais fora das aldeias, em outros estados ou países, às vezes mistura português com a língua. Conhecemos Ninawa em Florianópolis quando ele acabava de retornar da Noruega. Participamos juntos com Metzá e Piña de uma cerimônia de rapé na Aldeia Índigo¹⁰⁸.

¹⁰¹ Disponível em www.juruaemtempo.com.br/jovem-katukina-grava-cd-com-versao-de-musicas-tradicionais-em-violao/ consulta em 24/06/2016.

¹⁰² Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=NyQAgnUOpXw> consulta em 03/05/2016.

¹⁰³ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=GirDBCkxCI> consulta em 30/05/2016.

¹⁰⁴ Contraria o observado por Carneiro da Cunha (2009) que melodia e letras seguiriam estruturas diferentes.

¹⁰⁵ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=JwYGXRwJkyw> consulta em 19/05/2017.

¹⁰⁶ Disponível em <http://blogs.oglobo.globo.com/gente-boa/post/paje-do-grupo-indigena-katukina-lanca-single-digital-pela-biscoito-fino.html> consulta em 15/05/2017

¹⁰⁷ Haibara de Oliveira (2016:225).

¹⁰⁸ Centro Multicultural para despertar da consciência coletiva, em Florianópolis.

No cântico “Vim chamar o meu Pajé”, de Piña, fica evidente a influência dos hinos da Doutrina do Santo Daime, com expressões características¹⁰⁹: “é de lá que eu chamo a força do poder celestial, vem trazendo a luz divina há mistérios do astral, é a força do tucum minha mãe vem me curar, é a força do tucum minha mãe vem ensinar”.

Tapo, Metsá, Ako e Mani, entre outros, frequentam esporadicamente uma unidade da doutrina localizada às margens do Rio do Croa¹¹⁰, distante cerca de vinte quilômetros¹¹¹, alguns já conheceram um centro em Mâncio Lopes, município próximo.

Conheci esta localidade juntamente com Metsá, Akô e Mani. Estivemos no chapéu de palha do seu Jorge, conhecido curador, um ponto da doutrina, onde deixou-nos à vontade para compartilhar ahyauasca.

Depois subimos de barco até a casa de ãdekayã, um índio arara fardado na doutrina, bem como sua esposa Ana, uma amazonense de Ipixuna, e o filho deles, Jackson, que cantava hinos durante toda a nossa visita.

Metsa afirma desejo de firmar um compromisso com a doutrina, pretendendo confeccionar um fardamento em cor verde, em contraste ao branco uniforme usado pelos membros.

Figura 23 - Mani subindo o Rio Croa



Arquivo pessoal

O CRESCENDO MUSICAL

Tapô prefere as músicas só cantadas, sem instrumentos, sem violão, afirma que todos sabem cantar, inclusive os cânticos de cura. Recentemente iniciaram a utilizar violões, são poucos e estão ainda tentando tocar, aprendem os cânticos com os velhos, reforçando mecanismos de transmissão de conhecimentos.

¹⁰⁹ Comparar com os Hinos do Mestre Irineu: nº 80 – Ee chamo a Força, nº 108 – Linha do Tucum, no Anexo A.

¹¹⁰ Há um vínculo estreito com uma comunidade ribeirinha do Rio Croa onde são realizados frequentemente cultos do Santo Daime, como registrou Goes (2009).

¹¹¹ Alguns indivíduos informaram terem realizado cursos junto a comunidade do Crôa, vizinha da Terra Indígena, buscando aprimorar suas medicinas. (Migon, 2014:57).

Ao contrário de Lima (2000) que cita a reserva¹¹² dos mais velhos e de Gallois (1988) que percebeu o desinteresse dos mais jovens pelos ensinamentos dos antigos¹¹³.

Monjá declara usar violão em cerimônias desde 2011, e que antigamente as canções de cura eram realizadas somente com a voz¹¹⁴. Outras cantorias tinham acompanhamento apenas de maracás e de flautas. É uma construção dentro da reinvenção da Pajelança.

“Nem imaginava tocar violão um dia”, disse Piña, afirmando ser o primeiro a presenciar os Ashaninka cantando em Taumaturgo. Depois disto esteve por dois meses em Plácido de Castro aprendendo com um professor huni kuin.

No entanto, quando uma corda arrebentou na reunião da Escola da Aldeia Campina, rapidamente três jovens vieram acudir e ajudar no conserto, demonstrando conhecimento do assunto. Rewe (riwi) significa violão na língua, já constando no dicionário Noke Vana.

Figura 24 – Jovens & violões



Arquivo pessoal

A PAJELANÇA FAZENDO ESCOLA

Não havia formação explícita. Os antigos pajés nasciam assim, eram poucos, vocacionados, sua função era encarada como uma missão da qual não deveriam fugir, com as obrigações e os revéses que eram obrigados a suportar.

De predestinados e raros, a pajelança passa a ser um assunto coletivo, movimento contrário ao que acontece tanto entre os Yawanawa quanto entre os Yaminawa do Mapuya, onde de saber coletivo passou a pertencimento de raros especialistas¹¹⁵.

¹¹² “Os rezadores mais antigos não ensinavam os cantos de cura, retendo-os para si, afinal, apenas rezadores bastante experimentados, que já sedimentaram seus conhecimentos, estariam habilitados a transmitir os conhecimentos xamânicos.”

¹¹³ Os jovens do norte amazônico não queriam mais aprender com os antigos, preferindo conhecimentos urbanos e globais. (Gallois, 2005:31).

¹¹⁴ Haibara de Oliveira (2016) percebeu que entre os Huni Kuin só recentemente o uso de instrumentos como maracás, tambores e violões foi incorporado aos rituais, eram feitos apenas na voz e na língua.

Atualmente passa a ser uma ambição de muitos, um modelo ideal a perseguir, uma posição a conquistar, estudos disciplinados em uma escola formalizada com este fim¹¹⁶. Antes não era assim, como bem declarou o idoso Mani¹¹⁷: “Tudo a gente estuda, mas não é como vocês fazem não, não toma nota não, só na cabeça mesmo que a gente estuda.”

Degrau em degrau, com tempo estimado para conquistas, aquisição de conhecimentos e poderes. Remete à formação encontrada por Langdon (1988) entre os Siona. “a aprendizagem semelhante a um sistema de educação, seqüencial e com especialidades”.

Embora já reconhecido pela grande maioria, Metsá considera que ainda falta aprender algumas habilidades para se tornar um “pajé de verdade.”

Excetuando a Aldeia Campina, justamente a maior, atualmente há uma escola de formação de pajés em cada uma das outras aldeias. No chapéu de palha da Aldeia Varinawa os indígenas realizam aos sábados e nas quartas-feiras reuniões de estudos e aprofundamento chamado de grupo de jovens¹¹⁸.

Segundo Metsa, participariam cinco jovens: Ako, Shinde, Muirundá, Siná e Viná, e seis meninas: Rini’a, Pataná, Pana, Wano, Nai e Mute.

Das meninas, apenas algumas vezes Rini’a foi a única moça que participou das sessões, é uma esforçada e atenta aluna, quer ser uma grande pajé tendo como espelho seu pai Metsa. Siná teve poucas participações esporádicas, enquanto Viná nunca esteve presente.

Dois jovens se destacam em presença e atuação, Ako e Mani, ambos silenciosos e extremamente concentrados nas atividades. Foram meus principais companheiros nas atividades cotidianas e me ensinaram situações dos rituais na prática.

Paná, dezessete anos, filho de Kako, iniciou a beber Oni com doze anos. Já desenvolve a pajelança, demonstra preocupação por sua aldeia, a Campina, ser a única a não possuir um grupo de jovens. Tem muita vontade de aprendizagem e conhecimento, afirma ter nascido com a vocação.

¹¹⁵ “A iniciação xamânica era um processo ao qual se submetiam quase todos os homens durante sua juventude, a tendência recente de restringir a iniciação exclusivamente à formação de especialistas implica processo de esoterização do conhecimento xamânico.” Gil (2001).

¹¹⁶ Contraria o que Lima (2008) considerou para o aprendizado xamânico, antes não era necessário receber instruções, poupando-lhes longos períodos de aprendizado. Entre os xamãs falava-se menos em aprendizado e mais em treinamento.

¹¹⁷ Mani Katukina; aldeia Martim – Goes (2006).

¹¹⁸ Os antigos, como registrou Lima (2008), exerciam as pajelanças após a maturidade. A partilha dos conhecimentos xamânicos considerava o ciclo de vida, os homens começavam de fato a dedicarem-se às rezas e curas bem mais tarde do que se iniciam na caça; e a sedimentação desses conhecimentos só seria efetiva, então, quando estão bastante velhos.

Monjá teve a primeira aplicação de kampo aos três meses de idade, bebeu Oni aos cinco anos, e iniciou a formação de pajé aos quinze anos. É um exemplo de um pajé bastante jovem e em grande atividade, além de que os estudos iniciam muito cedo, adolescentes ainda solteiros.

Este novo sistema de aprendizagem trouxe exatamente o contrário do observado com a moralização da ahyauasca junto aos Yaminawa¹¹⁹. Entre os Noke koe as sessões se tornaram mais coletivas, as mulheres começam a participar, e a iniciação se torna cada vez menos dura.

O que mudou é a maneira de aprender. Chaumeil (1998) relata um caso semelhante na Amazônia peruana, em Iquitos. Houve a criação de uma escola normativa, com um corpo fixo de conhecimentos, padronizada e regularizada, para a formação de xamãs certificados e confiáveis. Os resultados foram contrários às expectativas.

Na reunião da comunidade escolar o momento cultural constou de apresentação de cantos xamânicos. A própria escola contempla conteúdos relacionados à Pajelança.

Lima (2014) já considerava nisto uma possibilidade de os jovens alcançarem cargos remunerados no futuro. Tapo afirmou: “Queremos expandir tudo o que traz lucro, seja kampo, Oni, artesanato ou pajelança.”

MULHERES ENTRAM EM CENA

Em alguns povos somente as mulheres são as responsáveis pelo xamanismo, como entre os Mapuche¹²⁰. Muitos textos sobre a Amazônia afirmam que apenas os homens podem ser curadores, e como afirma Colpron (2005), apesar das “evidências etnográficas”, o protagonismo feminino é tratado apenas “de passagem”.

As mulheres Noke koe atualmente começam a se interessar pelo xamanismo. No chapéu do Monjá uma índia chamada Voku participou da roda de cura.

Ni’i estava preparando um ritual só com as meninas do seu grupo de jovens. Migon(2014:54) ouviu relatos de mulheres utilizando ahyauasca na aldeia.

As meninas do grupo de jovens serão as primeiras pajés, estão em formação. Bebem Oni frequentemente. Uma inovação dentro da novidade que é a Escola de Pajelança.

¹¹⁹ Saez (2006:161).

¹²⁰ Bacigalupo (2001).

Quase todos os idosos declaram não ter conhecido nenhuma mulher que desempenhasse as funções de Pajé. No entanto, Rote, a sogra de Metzá, nascida e criada numa aldeia distante a montante, revela ter conhecido duas, May'a e Kana Itsa, em tempos idos passados¹²¹.

Ambas bebiam Oni e mascavam rapé, sendo que Kana Itsa rezava no Matcho¹²². Dava assopros e recitava algumas palavras, e dava esta bebida de banana fermentada para a pessoa beber, ou era despachado quando o doente estivesse distante e impossibilitado de se locomover.

O grupo de jovens Varinawa é permanente. São seis meninas, e apenas cinco meninos. A filha de Metzá, Rini'á, ou Alexandrina Passo da Silva Katukina, é a única menina a participar mais de alguns encontros do grupo de jovens na aldeia Varinawa.

Monjá, em algumas de suas viagens pelo Brasil, se faz acompanhar de moças Noke koe, que auxiliam nas cerimônias e nas pajelanças. Rami é uma delas.

Durante minha estada não ouvi referência aos trabalhos dela ou de qualquer outra moça em qualquer das aldeias. Encontrei um vídeo de Rami em cântico de cura¹²³. E ainda um convite para pajelança em São Paulo onde uma índia chamada Yaka seria a cantora. (ANEXO B)

No vizinho povo Yawanawa desde dois mil e cinco há duas mulheres aceitas como pajés, atualmente de renomado reconhecimento em diversos lugares do país, onde realizam trabalhos de cura, cerimônias de rapé e pajelanças.

Raimunda Putanny e sua irmã mais nova Kátia Hushahu, filhas do líder indígena Raimundo Luís, inclusive vindo a Florianópolis periodicamente. Putanny declara ter enfrentado resistência de muitos membros da tribo, inclusive de seu próprio marido, o pajé Bira¹²⁴.

Ayani, Maria Dalva Mateus Ayani, que atualmente mora em Rio Branco, fardada no Santo Daime, foi apontada por Haibara de Oliveira (2016) como uma das poucas mulheres huni kui a circular nos centros urbanos.

Na pajelança no Chapéu de Palha do Rekã sete moças da própria Aldeia Samaúma iniciaram uma apresentação de cânticos de cura. Todas estavam de pés descalços, vestiam calças jeans e camisetas básicas, cantavam, davam as mãos, fizeram um círculo.

¹²¹ Lima (2000) já registrou comentários, mesmo que difusos, de que no passado existiram mulheres que seguiram a carreira xamânica, semelhante ao percebido por Keifenheim (2002, apud Haibara de Oliveira, 2016) entre os Huni kuin do Peru, no passado, onde as mulheres também bebiam cipó, sendo algumas especialistas no preparo da bebida. Sugere que o desuso é decorrência do processo de sedentarização.

¹²² Esta é uma modalidade registrada: "reza sobre a mani masho com bebida abundante, comum quem bebe fazer assopros e expressões." Lima (2000: 129).

¹²³ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=IVLcRtLHvGg> consulta em 25/07/2017.

¹²⁴ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=AX8oDEDY5TY> consulta em 07/12/2016.

Após três canções, uma delas sai apressadamente para fora, longe de todos, e uma por uma as outras vão saindo atrás. A primeira passou mal e as outras foram sendo afetadas em um efeito dominó. Seguiram-se momentos de silêncio, até que a sessão foi retomada por um grupo de cantadores.

Fotografia 25 - Moças na Pajelança



Arquivo pessoal

INTERDIÇÕES, MAS NEM TANTO...

Repetidamente citavam algumas proibições¹²⁵ para a formação de pajé, como ingestão de doces, pimentas, bebidas alcoólicas¹²⁶ e também de relações sexuais. O mais temido seria a ingestão de caranguejo que poderia provocar a morte do aprendiz.

Não encontrei caranguejos nem pimentas, no entanto, presenciei o consumo de doces e refrigerantes esporadicamente, até mesmo latas de leite condensado. Quanto à abstinência sexual, citando dados concretos, Metsá possuía sete filhos, depois da minha estada nasceu Paná, o oitavo. Shere possui vinte e dois filhos.

Não presenciei consumo de álcool entre os aprendizes. Panã, dezessete anos, filho de Kako, fala com orgulho que nunca provou nenhuma bebida alcoólica¹²⁷.

Metsa gosta de citar as interdições a que um pajé estaria submisso, no entanto a maioria delas já perdeu seu sentido¹²⁸, pois são restrições a caças e a pescados, dois hábitos já praticamente

¹²⁵ As cobras e a onça seriam interditadas para a alimentação para todos, conforme Lima (1994) enquanto alimentos doces, pimentas e caranguejo como interdições quanto à dieta dos rezadores, a dos xamãs incluiria ainda a evitação de relações sexuais, registrado em Lima (2008).

¹²⁶ Um pajé já foi criticado em público por rezadores mais experientes por utilizar bebidas alcoólicas, como registrou Goes (2007) enquanto Langdon (2009) relata críticas semelhantes em relação a Pacho quando iniciou suas práticas xamânicas entre os Siona.

¹²⁷ Mani relatou para Goes (2007) que para conservar a esposa-cobra a pessoa deve evitar o consumo de álcool e sempre ingerir uni e rapé, substâncias amargas que a agradam.

¹²⁸ As cobras e a onça seriam interditadas para a alimentação para todos, conforme Lima (1994) enquanto alimentos doces, pimentas e caranguejo como interdições quanto à dieta dos rezadores, a dos xamãs incluiria ainda a evitação de relações sexuais, registrado em Lima (2008).

abandonados. Atualmente preferem comprar frangos e peixes¹²⁹, seja no mercado de Cruzeiro do Sul, ou em locais mais próximos da terra indígena.

Vaná, ao abrir um enlatado, me convidou a comer “boi ralado” com ele, bem diferente de antigamente¹³⁰. Alegam que a construção da rodovia, asfaltada em 2005, e a crescente população de brancos caçando com cães teria afugentado os animais silvestres.¹³¹

No entanto, nas duas únicas vezes que presenciei tentativas de caçadas foram frutíferas¹³². Ne’á retornou da floresta com um macaco em poucos instantes, Pe’o caçou alguns tatus¹³³ em poucos minutos.

Metsa compilou uma série de interdições com os mais idosos, e reuniu os escritos em um caderno de cinquenta páginas intitulado “Dieta Noke koi - Noke Samati”, que pedia para eu ir traduzindo para o português. “Rome Pa.íki Samati” é a dieta a ser cumprida para se tornar um pajé. Shâka, o caranguejo, seria o mais temido, podendo inclusive provocar a morte.

Passamos por outros: Shawe = jabuti, Kape = jacaré, Iwi = Arraia, Neshõ = tartaruga, Ichki = jundiá de barranco, Mosha ipo = peixe espinho, Vai = surubim, Make = piranha, Kachi = morcego. Cada um tendo suas partes com respectivas implicações: a cabeça, a língua, o braço, a perna, a bunda, o fígado, o sangue, o intestino, o estômago, o rabo, e assim por diante. Nunca encontrei nenhum destes animais em minha estada na aldeia.

Presenciei uma única pescaria, com o Tingui¹³⁴, preparado a partir do Asha, um vegetal. Macerado e jogado no igarapé, os peixes saltam para fora da água. Percebi que não era uma rotina.

Apesar da grande diversão que foi a empreitada, reclamavam tanto da quantidade quanto do pequeno tamanho dos peixes obtidos. Eu, por minha vez, fiquei estupefato com a grande variedade de espécies, de cores, de tamanhos, de tipos de couros.

Todos estavam empolgados, famílias inteiras, como a de Tapô e a de Metsa. Crianças muitas pequenas, senhoras idosas também¹³⁵. Colhemos o Ashá ou Tingui, uma planta que retira o

¹²⁹ No entanto Souza (2013) detalha como ainda se caça em mutirão. Quando se chega ao local da caçada, se canta a música da sorte ou da chegada da caçada [*tsiri tsiri tsiri*]. Repete até dez vezes ou quantas vezes quiserem repetir.

¹³⁰ Quando Martins (2006) registrou que a caça era fundamental aos Katukina.

¹³¹ No que concorda Goes (2007).

¹³² Enquanto Lima, (2014) registrou “semanas ou meses sem que se coma carne de caça, apesar da perseverança, voltam da mata frustrados”.

¹³³ O tatu, segundo Martins (2006) seria uma das espécies mais frequentemente consumidas na época, juntamente com o veado, a paca e a cotia, além de aves como o nambu. Já o macaco, bem como a queixada e a anta eram considerados raros naqueles dias.

¹³⁴ Tingui brabo (Sapindaceae SP); tingui peruano (Phyllanthus sp), oaca braba (Eupatorium cf ou Wulffia bacatta) e oaca mansa (Clibadium sylvestre). Conforme Emperaire, L. “Dicionário de Vegetais”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manoela & ALMEIDA, M. B. de (orgs). Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimento das populações. São Paulo: Cia das Letras, 2002: 631-674.

¹³⁵ Souza (2013) relacionou o tingui com a transmissão de saberes.

oxigênio da água através de uma pasta preparada com suas folhas amassadas, os peixes pulam em busca de oxigênio.

Eu, Tapo, Txano e Ako maceramos as folhas em um grande buraco, o pilão é um tronco de árvore. Todos juntos jogamos as folhas na água, seguindo a direção corrente do igarapé. Com um cesto pegamos os peixes após seus vôos em busca de oxigênio.

Fotografia 26. Pescaria com tinguí



Arquivo pessoal

Teká, com cerca de três anos, conseguiu o primeiro peixe. Era janeiro, posteriormente em consulta¹³⁶ verifico que as pescarias quando realizadas eram “entre junho e novembro, crianças menores de seis anos e mulheres encarregadas de cuidá-las não participavam.”

UMA MALOCA BROTA NA SAMAÚMA

Um grande desejo do povo é construir Maishuvu Kupixawa¹³⁷, uma grande maloca ao estilo dos antigos¹³⁸. Todos viveriam juntos, com uma cozinha coletiva, e um espaço para rituais ao centro¹³⁹.

Segundo Metsá, “construir¹⁴⁰ uma aldeia à moda antiga¹⁴¹, para mais longe do asfalto, do barulho, das formigas e da ilusão.” O local escolhido pelos Varinawa é no meio da floresta, junto a uma enorme Samaúma¹⁴², a maior árvore amazônica. Metsa mostra onde será um centro de atendimento e cura dentro de uma espécie de caverna que se formou nas dobras do tronco.

¹³⁶ Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/katukina-pano> consulta em 16/12/2016.

¹³⁷ Essa maloca tinha pajé, tinha também aquele que comandava o grupo para trabalhar junto, de mutirão que sempre envolvia a todos: alguns caçavam, outros pescavam. Todos juntos. (Souza, 2013).

¹³⁸ Até onde alcança a memória dos anciãos, os Katukina vivem em casas ou tapiris. As malocas não surtiram efeitos nostálgicos, sendo atreladas à falta de sal e de sabão. (Goes, 2009).

¹³⁹ Souza (2013) registrou como antes do contato viviam nos igarapés, sem roupas numa maloca que hoje é chamado de kupixawa.

¹⁴⁰ Fato semelhante foi registrado por Arisi (2011), já que os Matis haviam passado quase dez anos sem construir uma maloca nova.

¹⁴¹ Caldeira (2006) afirma que os fatos não se perdem porque não foram grafados, permanecem vivos através da memória social, sobretudo a oral. Há uma releitura de vida, a compreensão do passado a partir do seu presente.

¹⁴² Para os Yaminawa a samaúma possui um espírito extremamente perigoso e nos mitos é associada à feitiçaria. Saez (2006:153).

Manifesta a vontade de aí receber muitos visitantes e estrangeiros para as cerimônias. Registramos uma fotografia lá na qual ficamos insignificantes comparados ao tamanho da árvore.

Figura 27 - Local da futura maloca



Autoria própria

Na pajelança do Monjá, Metsa afirmou que este Chapéu de Palha, extremamente simples e humilde, seria o modelo que pretendem seguir para construir a sua maloca. No entanto, a UniPermacultura¹⁴³, universidade alternativa gaúcha em Alpestre, publicou um sofisticado projeto¹⁴⁴.

Atualmente também entre os huni kuin, as cerimônias geralmente são realizadas no “Kupixawa”, um tipo de casa grande para eventos, reuniões, festas e rituais.

De forma semelhante Soares-Pinto (2014) viu que os Kurupfũ, do sudoeste amazônico, construíram malocas como “ícones do xamanismo, apesar de não se lembrarem muito bem, transformando aquilo guardado no pensamento¹⁴⁵ em formas sensíveis construídas.”

Uma das mais claras mudanças na organização social dos Yawanawa, segundo Reis (2013), foi o abandono das Kupixawa, grandes malocas de uso coletivo, a partir do amansamento em 1905. Esta nostalgia com a maloca, a busca por uma “tradição verdadeira pré-contato”, já apontada por Martins (2006), contrasta com o distanciamento quanto a alguns recentes empreendimentos estatais já esquecidos.

As casas de cerâmica estão abandonadas ou tiveram outra destinação, as matrizes das capivaras para um criatório foram consumidas, igualmente aos alevinos colocados nos açudes construídos nas aldeias, bem antes de seu período reprodutivo.

¹⁴³ Metsa e Piña realizaram pajelanças nesta organização em sua visita ao sul, em maio de 2016.

¹⁴⁴ Um “espaço que será construído para cura e consagração das sagradas medicinas”, Espaço de Cura da Floresta Teká Varinawa, localizado na Terra Indígena Katukina, com uma majestosa casa de cura, em pontos equidistantes uma cozinha, um espaço do rapé, uma casa para descanso e dormitório. Disponível em www.youtube.com/watch?v=C3w0zVqFbXg&feature=share consulta em 15/07/2017.

¹⁴⁵ Citando Strathern (2004), afirma que há um conhecimento gerado pela noção de perda.

NOKE HAWETI, A “NOSSA CULTURA”

Na cerimônia da escola Varinawa comentei com Pe’o que a pajelança estava bonita, e ele falou que era cultura. Perguntei se era espiritual, e ele apenas reafirmou: “É nossa cultura”. Tapô afirma que a juventude tem que aprender mais para fortalecer a “nossa cultura”.

Noke Haweti não tinha ainda este nome, se é que existia, não havia o termo cultura, nem no dicionário nem no mini glossário. Existe uma clara distinção entre o que estão fazendo e o que estão falando e o que estão registrando. E eles sabem bem o que estão falando e o que estão fazendo.

Demonstram claramente que estão construindo uma história, com direito a voto, a participação, a voz, a cântico, e a muito silêncio. Mobilizando uma rica reserva cultural¹⁴⁶, falam sua própria língua, possuem um patrimônio lingüístico, social e cultural exclusivo¹⁴⁷.

Wagner (2010) define um antropólogo como alguém que usa a palavra cultura habitualmente. Metsá utiliza frequentemente o termo nossa cultura, traduzido como “Noke Haweti”. Lembra bem tisügühütu.¹⁴⁸

Metsa afirma estudar a cultura, a história, a medicina e a espiritualidade¹⁴⁹. Possui grande interesse nas pesquisas e registros de seus saberes, tendência crescente em vários povos.¹⁵⁰ Sua maior tarefa é fazer o “resgate da cultura.” Se afirma como um agente cultural, o motivo principal de parar de ministrar aulas foi registrar mitos dos antigos. Pretende organizar publicações sobre seu povo¹⁵¹.

Souza (2013) considera a cultura dos Noke Koe¹⁵² como algo que se pode perder: “Antigamente não perdia a cultura”. Aponta como a inclusão dos indígenas na sociedade de consumo vem desestimulando aos poucos as práticas culturais, enquanto seria apenas a cultura em permanente transformação.

CULTURA PARA DAR E VENDER

¹⁴⁶ Carneiro da Cunha (2009) bem disse que os Katukina, os “primitivos”, poderiam mobilizar uma rica reserva cultural.

¹⁴⁷ Critério citado por Bartolomé (2006) na origem histórica do termo grupo étnico.

¹⁴⁸ Termo citado por Guerreiro (2015). Utilizado entre os Karib, no Alto Xingu, para cultura, traduzido por “nosso jeito de ser”, incluindo cantos, grafismos, rituais, objetos.

¹⁴⁹ Afinal, como já disse Lima (2000), não deve ser coincidência que os rezadores sejam também aqueles que mais conhecem os mitos.

¹⁵⁰ Como Oliveira (2012) observou entre os Wajãpi.

¹⁵¹ A Comissão Pró-Índio do Acre publicou “Katukina, Narradores e Tradutores. Noke shoviti: mitos Katukina”, em 1997, juntamente com a editora Poronga, e “Geografia Katukina”, de Benjamim André Shere Katukina, em 1994. Juntamente com Francisco Carneiro Teká Katukina, Shere é também autor de Kene Yositi, publicado em 2004 pela Secretaria Estadual de Educação do Acre, (Alves de Lima, 2012), na língua, cujo objetivo é “fortalecimento da língua e cultura Katukina”.(site portal.mec).

¹⁵² Curioso notar que Yauanawa (2012) aponta que as mulheres que mantêm hábitos de higiene considerados pouco zelosos nos padrões atuais da aldeia, talvez por isso, são consideradas mulheres “culturais”, avessas aos padrões das populações Shanenawa.

Os vizinhos Huni Kuin e Yawanawa¹⁵³ realizam festivais culturais há mais tempo. Inspirados neles, os Noke Koe realizam desde 2007 um festival cultural aos finais de julho.

As referências que ouvi sobre o festival giravam sempre em torno dos benefícios financeiros e materiais daí advindos¹⁵⁴, além da possibilidade de abrir caminhos para viagens, nunca sobre o festival em si ou sobre as atividades desenvolvidas.

A obtenção de recursos através de Pajelanças¹⁵⁵ é uma alternativa explorada recentemente pelos indígenas acrianos, bem como na Amazônia como um todo¹⁵⁶.

Arô insiste em acusar os organizadores de manipularem o dinheiro arrecadado¹⁵⁷. Metsá faz questão de mostrar uma planilha bem organizada onde constam os investimentos. Compra de barbantes para a manufatura de redes e a aquisição de alevinos e galináceos devidamente distribuídos entre todas as aldeias.

Ruati Vai, ou Caminho de Cura Nuke kuin, foi uma semana de vivência indígena, evento em 2006, com “todas as tradições, costumes, rezas, cantos e conhecimento de um povo verdadeiro, os KATUKINAS”, segundo o convite elaborado também em espanhol. (ANEXO D)

Cerimônias são realizadas em várias partes tanto do Brasil quanto no exterior, com mais frequência em São Paulo e no Chile¹⁵⁸. Os rituais transcenderam as fronteiras, resultando em um pacote xamânico¹⁵⁹ usado também politicamente¹⁶⁰.

Chaumeil (1998) percebeu que o turismo xamânico tomou passos de uma indústria real, já havendo xamãs como homens de negócios sem escrúpulos. Aponta para o perigo de se reduzir o conhecimento e as práticas indígenas a meras mercadorias exportáveis.

Ne’a e Siná receberam generosos recursos financeiros¹⁶¹ em aplicações de kampo em Florianópolis, ainda que na aldeia não sejam reconhecidos¹⁶² nem assíduos nas pajelanças¹⁶³.

¹⁵³ Reis (2013) registra que desde 2002 os Yawanawa consolidam sua política cultural no Festival.

¹⁵⁴ Martini (2012) relatou como em 1994, quando conheceu o Acre, nenhum bem ou serviço relacionado ao cipó, ao rapé ou à vacina do sapo era comercializado.

¹⁵⁵ Martini (2012) prefere usar o termo terapêutico para estes bens e serviços, pois considera o termo xamânico inadequado.

¹⁵⁶ Na Amazônia peruana, “entre os Shipibo-conibo as cerimônias públicas de ahyauasca não são mais comuns e a bebida é consumida em sessões pagas.” (Luz, 1996, apud Martini 2012).

¹⁵⁷ Semelhante controvérsia existe entre os vizinhos Huni Kuin. “O dinheiro nem sempre é repartido adequadamente entre os executores e os proponentes das sessões. Os familiares dos jovens “pajés” se preocupam. No entanto, procuram respaldar tais atividades. (Martini, 2012).

¹⁵⁸ Convite para cerimônia no Chile disponível em <https://br.eventbu.com/city/circulo-de-rome-poto-sananga-y-cantos-medicina/3638616> consulta em 16/06/2017.

¹⁵⁹ Variando de investigações de caráter científico, sincretismo religioso e até uma espécie de mercado turístico new age do curandeirismo. (Martini, 2012).

¹⁶⁰ Exatamente como previu Goes (2009).

¹⁶¹ Concordando com Goes (2009), há “lideranças mais jovens que atualmente fazem uso, comercial ou não, de tais substâncias, mesmo não sendo especialistas reconhecidos nas aldeias”.

¹⁶² Martini (2012) já constatou como esses “especialistas” muitas vezes são considerados aprendizes em suas próprias aldeias.

Na pajelança realizada na escola estava programado meu batismo com um nome na língua, intenção que acabamos todos esquecendo no fervor das mirações e dos transe. Batismos¹⁶⁴ para receber nomes indígenas são programáveis.

Figura 28 – Pajelança na escola



Arquivo pessoal

Ne'a e Siná em minha casa queriam urucum, só tinha do amarelo, queriam o vermelho, preferiram usar um batom barato para os rituais com kampo. Na aldeia as brincadeiras ditas tradicionais já foram realizadas com pacotes de bolacha e frangos.¹⁶⁵

Num festival na brincadeira do mamão, na falta deste, houve a utilização de coco verde comprado¹⁶⁶. Propiciou o registro fotográfico do indigenista Jairo Lima com a legenda: “Jogo do Coco¹⁶⁷, haja força e resistência.”

CULTURA MATERIAL

Está em curso uma sistematização¹⁶⁸ de antigas práticas materiais¹⁶⁹. A cerâmica neste momento é considerada perdida, as pessoas que praticavam já morreram sem transmitir seus conhecimentos. Metsá conta com grande pesar que a última ceramista em atividade, Kava, mãe de Shere, morreu em 2013.

A confecção de redes foi recentemente resgatada em uma oficina, ministrada por Rote, que juntamente com sua filha Peku e sua neta Rini-á foram as três únicas mulheres que percebi envolvidas com estas atividades, ajudadas por Metsá e Muirundá.

¹⁶³ Goes (2012) afirma que alguém ignorante de qualquer técnica xamânica é capaz de manipular o kampo, mas no contexto aldeão é pressuposto uma ascendência moral do aplicador.

¹⁶⁴ hoje comercializáveis, como já apontou Martini (2012:16).

¹⁶⁵ (Migon, 2014:23).

¹⁶⁶ Lima (2013).

¹⁶⁷ Disponível em [HTTP://crjurua.blogspot.com.br/2014/04/festa-dos-noke-koi-uma-celebracao.html?fb_action_ids=39701280043976&fb_action_types=og.likes](http://crjurua.blogspot.com.br/2014/04/festa-dos-noke-koi-uma-celebracao.html?fb_action_ids=39701280043976&fb_action_types=og.likes) consulta em 24/07/2016.

¹⁶⁸ Concordando com Vieira (2008) estaria, assim, em movimento, “uma política de conscientização e valorização de práticas e objetos tidos como tradicionais”.

¹⁶⁹ Em 2008, no plano de gestão territorial, os Noke Koî diziam manter a maior parte da sua cultura, como a pesca com tinguí (*asha*). Mas assumiam a necessidade de reforçar alguns aspectos como a caça com arco-e-flecha, confecção de cerâmica, cocares, pinturas corporais e em artesanatos, tecelagem. (Migon, 2014:59).

Utilizam rolos de barbante coloridos comprados com recursos advindos da visita de um grupo de chilenos. No cotidiano as redes em uso eram bem comuns, compradas na cidade.

Fotografia 29 - Rotê tecendo



Arquivo pessoal

Recebi de presente cinco abanadores de fogo confeccionados de palha¹⁷⁰, nunca presenciei um em uso nas aldeias que visitei. Pe'o comentou em tom de brincadeira que teriam “confeccionado os artesanatos apenas para os pesquisadores conhecerem, muitos não eram feitos há tempos.”

Para os mais antigos o status de pajé era confirmado no momento de encontro com uma jibóia. No entanto, o único momento que ouvi falar em jibóias foi quando Metsá ofereceu tiaras com estes padrões.

Figura 30 - Tiaras com padrões de jibóias



Arquivo pessoal

A superior representa a jibóia Tiyuika, que mora dentro da árvore. Abaixo a Manã kishi Ivo, jibóia preta, a mais forte de todas. Depois a Vinu runu que vive dentro do buriti. Por fim, Hipe, cobra pajé que mora dentro da lama.

¹⁷⁰ Tereza Almeida Cruz e Paulo Roberto Nunes Ferreira editaram uma publicação de um retrato cultural dos Katukina, entre outras etnias, constando artesanatos diversos, como arco e flecha, cestarias, flautas, abanadores de fogo devidamente registrados.

Está em curso o que Vieira (2014) chamou de produção da cultura como patrimônio, com ênfase identitária, produto da relação entre a cultura preexistente e os usos a que pode servir no mundo do capital¹⁷¹.

Alguns produtos oferecidos pelos Noke Koe não coincidem com a realidade das aldeias¹⁷². Há uma preocupação em fabricar como consideram que os não indígenas desejariam que fosse.

NOVAS PRÁTICAS – PONTOS NA MUTAÇÃO

As novas práticas¹⁷³ sofrem influência dos movimentos urbanos neoxamânicos. Como já afirmou Latour (2009) “a idéia de uma tradição estável é uma ilusão da qual os antropólogos há muito nos livraram”.

Monjá é um exemplo de pajé que circula em várias cidades, tendo um ponto de referência para as cerimônias na organização não governamental Polimata, em São Paulo.

As cerimônias realizadas em diversas cidades são uma fonte de renda garantida. Dentro de uma pajelança podem ser oferecidos variados produtos diferenciados¹⁷⁴, como Martini (2012) também observou entre os Huni Kuin.

Os rezadores antigos não recebiam recompensa por seus serviços. Atualmente há mudanças neste sentido. Shapo relatou como ele e Monjá tinham recebido bastante dinheiro em seus recentes trabalhos em São Paulo, semelhante a outros jovens em diferentes povos acrianos¹⁷⁵.

Metsa e Piña sozinhos e por iniciativa própria articularam a realização de pajelanças não só na ilha de norte a sul como em várias cidades de Santa Catarina, como Balneário Camboriu, e no Centro Vão da Águia¹⁷⁶, em Videira, em Curitiba, no Paraná, e também na Escola Unipermacultura, em Alpestre, no Rio Grande do Sul.

Rekã (Francisco) declara que “desde os anos oitenta trabalha no negócio de Pajé.” Muito viajado, conhece São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília, Rondônia, Bahia, Ceará, Pernambuco, Pará, Amazonas, Rio Grande do Norte, conviveu com Araucanos e Mapuches no sul do Chile.

¹⁷¹ Martins (2006) registrou a intenção dos Katukina de incorporar a produção de artesanato como mais um sinal diacrítico que reafirme positivamente a indianidade e a tradição do grupo frente ao mundo dos brancos. Funcionários da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas, SEPI, do governo recomendaram que façam produtos com cara katukina, e não com cara de branco!

¹⁷² Alguns adereços, tradicionalmente utilizados pelos Noke Koe e amplamente empregados em rituais, também sofreram alterações, especialmente em suas dimensões. São encontrados enormes cocares chegando a empregar penas de dois animais. Migon (2014:57).

¹⁷³ O conhecimento tradicional em constante transformação como já apontou Martins (2006:9).

¹⁷⁴ Há ainda aplicações de rapé, banho, kampô, consultas individuais e casamentos espirituais que podem ser cobrados separadamente (Martini 2012^a, 2012d; J. O. Sales, com. pers., 2013).

¹⁷⁵ No Acre aumenta o número de jovens cuja única fonte de renda é a comercialização de bens, serviços, objetos e recursos relacionados ao consumo, produção e administração da Ahyauasca. (Martini, 2012).

¹⁷⁶ Disponível em www.youtube.com/watch?v=Js0ruWPUk6E consulta em 15/05/2016.

Na aldeia nunca cobrou nada de ninguém. Em outras cidades cita valores, em São Paulo, “teve noite que faturei quatro mil reais.” Na Bahia chegou a cobrar quinhentos reais por atendimento¹⁷⁷. Passar a noite tomando ahyauasca com um pajé tem custo relativamente alto, como já registrou Martini. (2012).

Piña enxerga nas pajelanças um trabalho, uma forma de obter capital, uma alternativa para sustentar os filhos. Explicou para eles que após a morte de seu pai Teka resolveu procurar outros caminhos e estabelecer pontes com amigos para obter recursos¹⁷⁸.

Metzá, Piña, Shere, Kako, entre outros, utilizam o termo Medicina¹⁷⁹, muito utilizado nas redes xamânicas urbanas. Pode se referir ao Oni, ao kampo, ao rapé, à sananga, mas também a outras formas de cura diversas.

O som do assopro sobre o chá gerou a expressão aux. É como um sacramento, utilizada entre os indígenas apenas em cerimônias, e assim mesmo em ocasiões especiais, principalmente no momento de ingestão do Oni.

No entanto, quando em sua estada em Florianópolis, bem como nas redes sociais, a expressão é abusivamente utilizada em qualquer situação por qualquer motivo. Pajé Tatá, yawanawa de noventa e cinco anos, afirma que “haux é olho do cu¹⁸⁰ de quem fala ou escreve sem saber o que é.”

O termo Txai¹⁸¹ nunca ouvi na aldeia, nem usada entre os indígenas, mesmo nas suas incursões urbanas. Fui perceber seu uso também nas redes sociais, ou quando eram referenciados por outras pessoas nas cidades¹⁸².

No entanto o uso da palavra ilusão foi bem recorrente, principalmente entre os pajés, em contraponto ao mundo espiritual. Mundo de ilusão é uma expressão muito utilizada na Doutrina do Santo Daime, presente em vários hinos.

¹⁷⁷ Passar a noite tomando ahyauasca com um especialista indígena, um pajé, tem alto custo, podendo chegar a dois mil reais no centro-sul do Brasil e até mil euros na Ásia e na Europa. (Martini, 2012^a, 2012d; J. O. Sales, com. pers., 2013).

¹⁷⁸ Como bem registrou Faulhaber (1997), a reinvenção das tradições e a reelaboração da memória social não devem ser interpretadas reducionistas como uma instrumentalização da identidade com fins econômicos, mas afirma que fica claro que seus nativos, os Miranhas, atuaram com este objetivo.

¹⁷⁹ Inspirado no *medicin-man* dos indígenas norte-americanos, segundo Ferreira Oliveira (2016).

¹⁸⁰ Disponível em www.altinomachado.com.br/2013/03/haux.html consulta em 30/11/2016.

¹⁸¹ Termo Huni Kuin que denomina a relação entre cunhados e primos. Tal termo vem sendo utilizado amplamente nas relações estabelecidas entre indígenas da região acreana e sujeitos nawa (não indígenas) em diferentes contextos, remetendo-se em geral à uma relação de parceria e proximidade. Nos contextos urbanos chamar uns aos outros de txai também pode denotar certo pertencimento aos grupos relacionados aos rituais com nixi pae. Oliveira (2012:51).

¹⁸² A reflexão quanto a adaptação da linguagem indígena visando que esta se torne mais próxima dos brancos, no tocante a estas terapias, também parece ser despertada. Migon (2014:57).

Brunelli (1996) registra como a imposição de mãos foi assimilada e praticada nas pajelanças entre os tupi-mondé. Semelhante fato é relatado por Lima & Labate (2007:80) quando um terapeuta, acupunturista de origem japonesa, orientou um índio kaxinawa a aliar as aplicações do kampo a uma consagrada terapia oriental, a moxabustão.

Estas novas práticas trazidas das experiências urbanas vão sendo acrescentadas às pajelanças¹⁸³. Os indígenas combinam as cerimônias com outras “referências intelectuais, culturais e rituais com quem intercambiam experiências”, como já asseverou Martini (2012).

O CHOCALHO INCORPORA O CETRO

Nos bailes da vida pode haver salões só de chocalhos ou só de cetros. Há convívios, alianças, antíteses, excludências. Presenciei, solenemente, os chocalhos incorporarem os cetros.

Os novos pajés Noke koe tem muitos filhos e extensas relações sociais. São atenciosos com as crianças e cúmplices das mulheres. Falam muito bem em público, mesmo que lacônicos, o silêncio respeitoso gerado é automático¹⁸⁴.

Declaram-se e se afirmam como pajés. Kako me passa seu correio eletrônico que é pajekako@ “provedor”. Ni’i tem no perfil da rede social o nome Maurício Silva, mas, assim como Metsá, utiliza os parênteses para se declarar Pajé Ni’i.

Os novos pajés são bons provedores, sujeitos de uma sexualidade e uma sociabilidade ricas, e donos de uma palavra pública eficaz e respeitada. São joviais e alegres, gostam de ser fotografados e filmados.

Na reunião geral na escola da aldeia Campina cada pajé fez uma preleção inicial, primeiro o ex-funcionário da FUNAI e cacique geral, Kapi, Fernando, único cacique que não é pajé. No intervalo da reunião houve uma apresentação cultural com cânticos tradicionais, protagonizada por Kako e Metsá. Durante a apresentação um grupo pequeno jogava cartas e fazia barulho, justamente alguns que não participavam das pajelanças.

No chapéu de palha do Rekã, após o fim da cerimônia, os pajés realizaram extensas preleções sobre saúde. Alguns interessados desenvolveram muitas discussões. Houve desdobramentos com uma reunião com as autoridades no Centro de Saúde, resultando inclusive na

¹⁸³ Serge Gruzinski (1991:215, apud Oller, 2008:209) considerou como em situações de crise o xamã conserva o conteúdo tradicional integrando simultaneamente novos elementos ao patrimônio indígena.

¹⁸⁴ Contrariam todas as prerrogativas de um pajé elencadas por Saez (1995:137) entre os Yaminawa.

destituição do profissional médico da ocasião por outro que efetivamente realize visitas às aldeias e trabalhe diariamente.

O atual passava de carro pelas aldeias, porém não descia, apenas cumpria um protocolo, apesar de um salário elevado. Remete bem ao que aponta Viveiros de Castro (2002): “O chocalho do xamã é o acelerador de partículas de lá.”¹⁸⁵

A escola iria renovar sua direção e a aliança de pajés estava em campanha para Shere, uma figura expoente¹⁸⁶ tanto nas cerimônias quanto na aplicação de kampo, já tendo viajado para diversas cidades e exterior.

Os pajés caciques discutem os temas com suas comunidades e posteriormente se reúnem em um conselho de pajés caciques para elaborar um consenso das demandas. Para a figura do cacique geral restou delegada a funções burocráticas e de contato estatal.

O pajé noke koe desenvolve e aumenta seus poderes de pajelança, ganha espaço exterior, aumenta seu peso sociológico e só então ocupa cargos de chefia em todas as aldeias e alcançando grande prestígio.

A multiplicidade instantânea de aldeias¹⁸⁷ proporcionou mais caciques e mais pajés, além de mais agentes de saúde, agentes agro-florestais, professores e agentes da estrada. Costuma haver uma concentração familiar na distribuição destes cargos¹⁸⁸. Na aldeia Varinawa todos os ocupantes são filhos de Pe’o, e a influência do parentesco é tanto consentida quanto provocadora.

Os Noke Koe protagonizam um movimento de deslocamento de posições entre a pajelança e a chefia mesclando estes cargos¹⁸⁹. Saindo da invisibilidade, do limbo e da discrição os pajés transitam para as esferas de poder, tornam-se caciques. Situação semelhante foi percebida no Alto Xingu por Cardoso (et alli, 2012), onde o xamanismo capturou a chefia.

Metsá na aldeia Varinawa, Kako na aldeia Campina, Ni’i na aldeia Waninawa, Kako na aldeia Masheya e Sa’i na aldeia Bananeira foram eleitos caciques depois de reconhecidos como pajés.

¹⁸⁵ “O ‘equivalente’ do xamanismo ameríndio não é o neo-xamanismo californiano, ou mesmo o candomblé baiano. O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas.”

¹⁸⁶ A Comissão Pró-Índio do Acre publicou “Katukina, Narradores e Tradutores. Noke shoviti: mitos Katukina”, em 1997, juntamente com a editora Poronga, e “Geografia Katukina”, de Benjamim André Shere Katukina, em 1994. Juntamente com Francisco Carneiro Teká Katukina, Shere é também autor de Kene Yositi, publicado em 2004 pela Secretaria Estadual de Educação do Acre, (Alves de Lima, 2012), na língua, cujo objetivo é “fortalecimento da língua e cultura Katukina”. (site portal.mec).

¹⁸⁷ Houve a mudança no “padrão de liderança política Katukina.” Havia uma só aldeia e um só cacique, chefia única e mais “tradicional” hoje concentrado na função de cacique geral, já que com o desdobramento das aldeias há um cacique para cada uma delas, fato bem detalhado no estudo de Martins (2006).

¹⁸⁸ Exatamente como registrou Martins (2006).

¹⁸⁹ Assim os nativos se referem a estas habilidades.

Compõem assim uma frente de fortalecimento espiritual com desdobramentos políticos, identitários e culturais. Jorge Horácio, cacique da aldeia Samaúma, apesar de não ser reconhecido como pajé é habitual participante das cerimônias.

Os registros sul-americanos situam o xamanismo dentro de um gradiente com um pólo na conjunção automática entre as funções de cacique e de pajé e outro extremo onde há uma oposição antagônica. Cardoso et alli (2012) introduz outra possibilidade existente, ao redor de centros semelhantes: chefes ao redor de pajés, e estes ao redor de chefes.

A dualidade excludente¹⁹⁰ foi registrada por antropólogos entre os vizinhos Huni Kuin (Lima, 2000). Para Stutzman (2005) a teoria política nativa recomenda que estas posições estejam separadas.

Entre os indígenas do Equador a Igreja exercia influência nesta separação controlando os curandeiros. (José Jouanen, 1941:79, apud Oller, 2008:210). De forma contrária, entre outros povos, houve uma unificação entre xamanismo e chefia, como entre os indígenas equatorianos do Pacífico, justamente depois da colonização¹⁹¹.

Cardoso et alli (2012) relata o caso de um jovem xamã que adquiriu enorme prestígio regional trazendo o xamanismo para sua oratória cotidiana todas as manhãs, antes só um chefe legítimo poderia falar em público.

A conjunção automática entre pajé e cacique tem bons exemplos tanto no “big man guianense” (Saez, 2006:140) quanto na figura do curica entre os Siona colombianos (Langdon, 2009) antes da chegada dos colonizadores.

Barcelos Neto (2003, 2008) considera que chefia e xamanismo parecem manter certa proximidade. Chaumeil (1998) cita os Caribbean, grandes xamãs com estatura política impressionante.

Esta unificação pode sofrer rupturas em ambos os sentidos. Entre os Yaminawa, perderiam ou diminuiriam suas habilidades xamanísticas ao alcançar chefias. (Saez, 2006:147). Por outro lado, é o contrário do observado por Langdon (1988) entre os Siona onde após a conquista o xamanismo perdeu suas funções de chefia e passou a se restringir ao sistema de saúde.

¹⁹⁰ Ainda que Mamê, um antigo pajé, foi conhecido entre os Noke Koe por ser um grande articulador político. (Tastevin, 1924, apud Lima, 2000).

¹⁹¹ (Oller, 2008).

A pajelança ressurgindo e tomando o poder é concomitante ao fortalecimento da cultura local em reação à globalização homogeneizante. Semelhante aos Suruí de Rondônia que desenvolveram uma estratégia de enfrentamento através do xamanismo (Brunelli, 1996). Assim como os Sateré-mawé do Amazonas através da reinvenção do xamanismo conquistaram a cidadania (Alvarez, 2004).

No povo a reinvenção da pajelança é concomitante à afirmação do novo etnônimo Noke Koe. Confirma Chaumeil (1993, apud Colpron, 2005) sobre como a revalorização da indianidade caminha junto com uma revitalização do fenômeno xamânico¹⁹².

Há uma xamanização das políticas indígenas. Constroem um campo de poder social e cultural. O pajé já não é mais marginal, saindo do limbo, vira um assunto coletivo, desempenha um papel mais político e mais ativo¹⁹³.

Os caciques possuíam trânsito com gestores, com organizações não governamentais, e, quem sabe, às vezes também com todo o povo. Pajés atualmente como caciques despertaram outros caminhos, redes de xamanismo além das fronteiras, abriram trocas que resultam, novamente, em desdobramentos identitários, políticos e culturais¹⁹⁴.

As cerimônias são coletivas. Os pajés obtendo recursos em suas viagens transformam suas performances em propriedade, como bem percebeu Harrison (1992) indicando diferenças nas relações de poder internas ao grupo.

Os vizinhos Shanenawa, como registrou Yauanawa (2012), possuem uma organização centralizada na figura do chefe, cujo cargo é hereditário. Embora, atualmente, decisões importantes sejam tomadas coletivamente em reuniões com a participação de todos.

Há um fenômeno social total se autotransformando. Com o fato de os pajés se tornarem caciques, aparecem na cena pública novos líderes, unificando poderes. O xamanismo passa a ser um instrumento político, assunto coletivo e não individual, atuando em reivindicações culturais.

A reinvenção da pajelança vem junto com o novo etnônimo Noke Koe compondo um conjunto de ferramentas políticas¹⁹⁵.

¹⁹² Bem como afirmou Alvarez (2004), longe do marxismo heterodoxo que previa sua proletarianização, assistimos a um processo de revalorização das identidades indígenas.

¹⁹³ Como percebeu Martins (2006) o acesso aos saberes indígenas coloca novos imperativos políticos nas dinâmicas sociais dos grupos Pano.

¹⁹⁴ Exatamente como afirma Carneiro da Cunha (1998), os indígenas “reformulam modelos xamânicos tradicionais para produzir referências de identidade e oportunidades para a ação de como construir e legitimar reivindicações. O xamanismo desenvolve uma série de mecanismos para incorporar a mudança histórica e as relações de poder”.

¹⁹⁵ Lembrando Bartolomé (2006).

Os deslocamentos citados, esta reformulação traduzida como conteúdo do discurso político, são não apenas um conjunto de práticas, mas possuem dimensão política e sóciocosmológica. São instrumentos políticos, com discurso de reivindicação cultural, trazendo à cena pública novos líderes, sujeitos em seu próprio direito¹⁹⁶.

Como dinâmica, fluída e emergente, a cultura adquire uma nova função e constrói novas formas de expressão. A politização da imagem do xamã para manifestar sua autonomia revitaliza a pajelança como mecanismo de enfrentamento.

Novas categorias sociais são formuladas, idéias e ideais passam a organizar a vida das pessoas, o ícone do cidadão indígena como identidade responsável transforma os valores referentes ao modelo de pessoa, personificado agora na figura do pajé.

As relações entre chefia, guerra e feitiçaria são sintetizadas por Barcelos Neto (2009) iniciando nas etnografias no Xingu entre os Kuikurona década de 1950 por Robert Carneiro e Gertrud Dolee anos mais tarde na monografia de Ellen Basso (1973).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tudo muda o tempo todo¹⁹⁷. Percebi e registrei as mudanças contínuas e as reconfigurações em movimento. O contraste das referências com o encontrado evidencia "a construção da história como um mutante sempre inconcluso", como afirmou Balandier (1997)

A Pajelança é a existência de uma [nunca existente] tradição reelaborada que permite dar um sentido ao novo, ao inesperado, à mudança, e de domesticá-los impondo-lhes um aspecto conhecido e tranquilizador, como afirma Balandier (1997).

Cumprindo o objetivo de registrar os deslocamentos, as atualizações e as permanências no reino dos Noke koe, parti dos katukina do acre com um aparente desaparecimento do xamanismo, e após uma impressionantecaminhada vislumbrei um povo Noke koe vivendo o retorno da Pajelança como instrumento político.

A pajelança antes era marginal, ambígua, cinco era um grande número. Hoje abre o campo de possibilidades, requer disciplina e tempo, estabeleceu um padrão de formação, em quase todas as aldeias, um criadouro de novos pajés.

¹⁹⁶ “Uma demanda dos sujeitos políticos e suas apropriações do saber científico como instrumento de luta por direitos sociais construídos ideologicamente”. Cardel (2010),

¹⁹⁷ “A tradição indígena Kapinawá se instaura entre o moderno e o antigo no mesmo instante que um é outro, passado e presente, modelo para o futuro.” Albuquerque (2008: 72).

As adolescentes serão as primeiras pajés neste novo formato de empoderamento. Os jovens se esforçam muito nesta nova empreitada. Um pajé possui mais possibilidades numa eleição. As reuniões entre os pajés no final das cerimônias eram efetivas. A decisão estava já tomada, o cacique geral concordar.

Utilizava-se muito o silêncio, ou a voz bem discreta. Ouvi falar de flautas, mas não escutei. Muitos violões, em momentos bem determinados, num crescendo anterior ao encerramento em silêncio absoluto.

Os idosos concordaram no estranhamento inusitado das novidades, dos descolamentos, gostavam de tecer comparações. Passando já pelos deslocamentos e pelas transformações, explicito a urdidura da trama que se formou, mesmo sem tabaco o rapé permanece, a sananga se amplia, o kampo continua e o Oni se multiplica.

A reinvenção da pajelança marca um fato social total exprimindo-se de uma só vez nas esferas religiosas, jurídicas e morais, políticas e familiares, econômicas e ainda com os efeitos estéticos que se manifestam.¹⁹⁸

Os estudos sobre xamanismo¹⁹⁹ focavam nos aspectos terapêuticos, e depois para a prática social e a religião. Seria necessário agora localizar o xamanismo no coração da política e sua ação prática como transformação.

De forma criativa e surpreendente os Noke Koe, conscientes de seu tempo, estão construindo sua história a cada momento. Em movimento, tudo muda o tempo todo, não há previsões a questionar.

O relato aqui registrado da convivência é um instantâneo. Ni'i faleceu ao cair da construção da maloca. Pe'ó também deixou o convívio. Recentemente nas redes sociais há registros de indígenas Noke koe tocando tambor, instrumento que nunca vi nem ouvi falar.

Cumpri a missão de acompanhar a atualização em curso no sistema social deste povo naquele momento. relatei a rapidez dos deslocamentos verificados nas atualizações das relações que constituem a Pajelança através das situações vividas em campo contrastadas com a bibliografia disponível. Fica aqui o registro para o acompanhamento dos futuros desdobramentos e as novas atualizações sempre constantes.

¹⁹⁸ Mauss (1974).

¹⁹⁹ Segundo Chaumeil (1998).

REFERÊNCIAS:

AGUIAR, Maria Sueli de. **A nasalidade em Katukina e outras línguas pano**. Letras de Hoje, v.38, nº 4, 2013.

_____, Maria Sueli de. **Os Clãs dos Índios Katukina**. In: *Cadernos de Estudos Lingüísticos*. n. 12. (43-48). Campinas, 1987.

_____, Maria Sueli de. **Algumas semelhanças entre o Vitxináwa (Katukina) e o japonês**. In: *Seminário nacional de linguística e língua portuguesa*, 2. 2001^a, Goiânia. Anais... Goiânia: Vieira, 2001^a. (42-47).

_____. **Los grupos nativos Katukina**. Amazonía Peruana, Lima, t. 12, n. 23, (141-152) 1993b.

_____. **Análise descritiva e teórica do katukina-pano**. Tese de doutorado, UNICAMP, 1994.

_____. **Elementos de descrição sintática para uma gramática do Katukina**. 1988. 84 f. Dissertação (Mestrado em Linguística)- Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1988.

_____. **Names of Pano groups and the endings -bo, nawa and huaca**. UniverSOS: revista de lenguas indígenas y universos culturales, Valência, n. 5, (9-36) 2008.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O dom e a tradição indígena Kapinawá (ensaio sobre uma noção nativa de autoria)**. Religião & Sociedade 28.2 (2008): 56-79.

ALVAREZ, Gabriel O. **Política Sateré-Mawé: do movimento social à política local**.” Série Antropologia 366 (2004).

ALVES DE LIMA, Amanda Machado. **O livro indígena e suas múltiplas grafias**. Dissertação ao Programa de Pós-Graduação em Letras. Belo Horizonte, Faculdade de Letras da UFMG, 2012.

APARICIO SUÁREZ, Miguel. **Xamanismo suruwaha e transformações**. Amazônica – Revista de Antropologia 6.2 (2014): 505-525.

AQUINO, Terri Valle de. IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. **Kaxinawa do Rio Jordão: História, território, economia e desenvolvimento sustentado.** Comissão Pró-Índio do Acre, Rio Branco, 1995.

ARISI, Bárbara Maisonnave. **A dádiva, a sovínice e a beleza: economia da cultura Matis Vale do Javari, Amazônia.** Tese de doutorado, UFSC, 2011.

BACIGALUPO, Ana Mariella. **A La voz Del kultrun em La modernidad. Tradición y cambio em La terapêutica de siete machi mapuche.** Tese de doutorado, UFSC, 2011. Ediciones Universidad Católica de Chile, 2001.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da agência letal.** Mana 12.2 (2006): 285-313.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político.** Mana 12.1 (2006): 39-68.

BONILLA, Oiara. **Cosmologia e organização social dos Pamauari do médio Purus (Amazonas).** Mana 12.1 (2006): 39-68. Revista de Estudos e Pesquisas, v. 2. FUNAI. Brasília, nº 1, jul. 2005, (7-60).

BRUNELLI, Gilio. **Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente.** In: Esther Jean Langdon (org), *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas.* 1996. Florianópolis. Editora da UFSC. Pp. 233-266.

CALDEIRA, Vanessa Alvarenga. **Caxixó: um povo feito de mistura.** Dissertação. PUC-SP, 2006

CARDEL, Lúcia Maria Pires Soares. **Algumas considerações sobre Identidade, Sociabilidade e Etnogênese e seus atuais contornos políticos.** Revista: O Olho da História 14. Salvador, BA, jun 2010.

CARDOSO, Marina D., GUERREIRO JÚNIOR, Antônio R., NOVO, Marina Pereira. **As flechas de Maria: xamanismo, poder político e feitiçaria no Alto Xingu.** Tellus ano 12, n. 23 (jul/dez. 2012): 11-33. Campo Grande, MS

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. **Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução.** Mana 4 (1): 7-22.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. **Cultura com asas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Cartografias do cosmos:** conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. Mana, 19.3 (2013): 437-471.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1998. **Uma maneira de agir no mundo: xamanismo amazônico.** Mana 4 (1): 7-22In: CHARLIER, Bernard. D'une anthropologie Du chamanisme vers une anthropologie Du croire.Hommage à l'oeuvre de Robert Hamayon. Centre d'Études Mongoles e Siberiènes – École Pratique des Hautes Études.

COLPRON, Anne-Marie. **Monopólio Masculino do Xamanismo Amazônico:** o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo. Mana 11 (1) 95-128, 2005.

COUTO, Cláudio André Cavalcanti. **Análise Fonológica do Saynáwa (Pano):** a língua dos índios da Terra Indígena Jaminawa do Igarapé Preto. Dissertação - Universidade Federal de Pernambuco. CAC. Linguística. 2010

CRUZ, Tereza Almeida; FERREIRA, Paulo Roberto Nunes (Orgs). **Retrato cultural dos katukina, kaxinawá, shanenawa, jaminawa e manchineri.** Rio Branco: Fundação de cultura e comunicação Elias Mansour, 2004, 131 p.

ELIADE, Mircea. **Visões e sonhos iniciatórios entre os xamãs siberianos.** Caillois, Roger e G. E. van Grunnebaum. (orgs) 1978 (1966). O Sonho e as Sociedades Humanas. Colóquio de Royamount. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora S. A.

FALCHI, Flávia Leonel. **A aplicabilidade de conceitos de palavra à língua Noke Koi.** Dissertação. Pós-graduação em Letras e lingüística. UFG, 2015.

FAULHABER, Priscila. **A reinvenção da identidade indígena no médio Solimões e no Japurá.** Museu Paraense Emílio Goeldi. Anuário Antropológico 96, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline. **A ciência da floresta: medicinas e mediações entre aldeias e centros urbanos.** Jornadas Plantas Sagradas em Perspectiva. UNICAMP/NEIP. Agosto, 2016.

GALLOIS, Dominique. 1988. **O movimento na cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo**. Tese de doutorado, São Paulo, USP.

GIL, Laura Pérez. **Chamanismo y modernidade: fundamentos etnográficos de um processo histórico**. In: *“Paraíso abierto, jardines cerrados: pueblos indígenas, saberes y biodiversidad”*. (179-199). Ediciones Abya-yala, Quito – Ecuador, 2004.

GIL, Laura Pérez. 2009. **Transformação do xamanismo e sociabilidade entre os Yaminawa**. Trabalho apresentado no ST 27: “Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história”. ANPOCS 2004.

GIL, Pérez-Gil. **O sistema médico Yawanawa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica**. Cadernos de saúde pública 17.2 (2001): 333-344.

GOES, Paulo Roberto Homem de. 2009. **Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFPR, 2009.

GOES, Paulo Roberto Homem de. **A natureza do saber: o lugar do conhecimento na práxis katukina**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 1, n. 1: p. 116-145, jul/dez 2007 seer.ufrgs.br

GONGORA, Majoi Fávero. **Ääma ashichaato: replicações, transformações, pessoas e cantos entre os Ye’Kwana do rio Auaris**. Dissertação. USP, 2017.

GUERREIRO, Antonio R. **Quarup: transformações do ritual e da política no Alto Xingu**. Mana 21(2): 377-406, 2015.

HAIBARA de OLIVEIRA, Alice. **“Já me transformei”**: modos de circulação e transformação de pessoas e saberes entre os Huni Kuin (kaxinawá). Dissertação. USP, 2016.

HARRISON, Simon. 1992. **Ritual as intellectual property**. Man, 27(2):224-244.

HOENE, Frederico Carlos. **Plantas e substâncias vegetais, tóxicas e medicinais**. São Paulo, Rio – 1939.

JARDIM, Luiz Marcelo. **Caminhando com os Noke Koi: trajetória histórica e mitológica de um povo Pano**. 2007. 46 f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais)- Departamento de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Acre, Rio Branco, 2007.

JÚNIOR, Sangirardi. **O índio e as plantas alucinógenas: tribos das três américas e civilizações pré-colombianas**. Editorial Alhambra, 1983.

LANGDON, Esther Jean. **Introdução**. In Esther Jean Langdon (org) 1996. *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis, SC, Editora UFSC, (1-25).

LANGDON, Esther Jean. **Religião, magia ou feitiçaria? O pensamento antropológico sobre o xamanismo**. Trabalho apresentado para concurso de professor adjunto na UFSC. Florianópolis, 1988.

LANGDON, Esther Jean. **Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia**. Ilha Revista de Antropologia volume 11.1 n.2 (2009): 161-191.

LIMA, Edilene Cofacci de. 1994. Katukina: **História e Organização Social de um Grupo Pano do Alto Juruá**. Dissertação de Mestrado, USP.

_____. **Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina**. Tellus, ano 8, n. 15, (35-57) jul/dez 2008. Campo Grande, MS

_____. 2000. **Com os Olhos da Serpente. Homens, Animais e Espíritos nas Concepções Katukina sobre a Natureza**. Tese de Doutorado, USP.

_____. 2001. **Erros repetidos: a pavimentação da BR-364 e os Katukina**. Campos – Revista de Antropologia Social, 1, (203-214).

_____. **Um festival e seu reverso, etnografia involuntária**. Campos - Revista de Antropologia Social 14 (1-2): 275-285, 2013.

_____. **Nosso conhecimento vale ouro: sobre o valor do trabalho de campo**. Anuário Antropológico (Online). I/2014. Disponível em: URL: [HTTP//AA.revues.org/650](http://AA.revues.org/650); DOI: 10.4000/AA.650. consulta em 05/09/2016.

_____. **A internacionalização do kampô**. 2014. (via ayahuasca): difusão global e efeitos locais. In: P. C. C. Cesarino e Carneiro da Cunha, Manuela (orgs.), Políticas culturais e povos indígenas. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora.

LIMA, Edilene Coffaci; CÓRDOBA, Lorena (orgs.). **Os outros dos outros: relações de alteridade na etnologia sul-americana**. Curitiba: Editora UFPR, 2011. Campos, 14. 1-2 (2013).

LIMA, Edilene Coffaci; LABATE, Beatriz. 2007. **Remédio da ciência e remédio da alma: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades**. Curitiba: Editora UFPR, 2007. Revista de Antropologia Social. Campos, 8(1):71-90.

LIMA, Suely Aparecida. **Fronteiras étnicas: breve histórico da “questão indígena” no Brasil**. identidade! v. 20, n. 1, 51-55, 2015.

LOPES, Ruth Danielle Beirigo. **Lições da cobra. Uma leitura de etnologia Pano**. Dissertação de Mestrado, UFF, 2010.

MARTINI, Andréa. **Ayahuasca e conhecimentos indígenas**. 2012 - Fase preliminar para o Inventário Nacional de Referências Culturais do Uso Ritual da Ayahuasca no Brasil. Martini, Andréa. 2012^a. “Usos e conhecimentos indígenas sobre a ayahuasca no Acre”. Relatório parcial (1), dados não publicados, entregue em 28/08/2012, 33p.

MARTINI, Andréa. 2012d. **Uso indígena, cipó e outros usos [autônomos] da ayahuasca**. Relatório parcial (4), dados não publicados, entregue em 16/12/2012, 30p.

MARTINI, Andréa. **Etnolevanteamento de recursos naturais na terra indígena Katukina do Campinas**. Rio Branco: Governo do Estado do Acre, 2004, 63p.

MARTINI, Andréa. 2014. **Ayahuasca e conhecimentos indígenas**. Disponível em <<http://www.neip.info>>. Acesso em 02 de outubro de 2017.

MARTINI, Andréa. JAMINAWA, J. R. 2010. **Ambiência Jaminawa: diálogos em pesquisa**. REU. V. 36, (155-180) 2010.

MARTINS, Homero Moro. **Os Katukina e o kampo: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais**. Dissertação de Mestrado. Brasília – Distrito Federal. PPGAS UNB, 2006.

MATOS, Beatriz de Almeida. **A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia Brasileira**. Tese de doutorado, Museu Nacional, 2014.

MIGON, Natália Bristot. **Além da BR 364: Trajetória da gestão de recursos comuns na Terra indígena Campinas, katukina (Noke koi) do estado do Acre, Brasil**. Dissertação. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Florestas. Programa de Pós Graduação em Práticas em Desenvolvimento Sustentável. Rio de Janeiro, 2014.

OLIVEIRA, Joana Cabral. **Entre plantas e palavras: modos de constituição entre os Wajãpi (AP)**. Tese de doutorado. USP, 2012.

OLLER, Montserrat Ventura I. **Chamanes ameríndios: mediadores y traductores**. Universitat Autònoma de Barcelona. (2008).

OVERING, Joanna. **The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon**. *Man* 25.(4) 602-619. (1990):

PERFEITO DA SILVA, Joaquim. **Uma Interpretação Levistraussiana das Representações Rupestres da Gruta do Índio, Vale do Peruaçu, MG**. *Revista Mneme. Revista de Humanidades. Dossiê Arqueologias Brasileiras, Minas Gerais*, v. 6, n. 13, dez. 2004/jan. 2005.

PESSOA, Marina Margarido. **O Etnozoneamento em Terras Indígenas do Acre como ferramenta de Gestão Territorial: o caso da Terra Indígena Campinas/Katukina**. Dissertação. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília, 2010.

REESINKI, Edwin. **Xamanismo Kanamari**. (89-109). In: “Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia”. BUCHILLET, Dominique (org). Edições CEJUP. Belém, Pará, 1991.

REIS, Renan. **Traduções Yawanawa**. UFRJ, Comunicação. 04 de janeiro de 2013.

SAEZ, Oscar Calavia. **Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico**. *Ilha Revista de Antropologia* 18.2 (2016): 149-176.

SAEZ, Oscar Calavia. **O nome e o tempo dos yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre**. Editora UNESP/ISA. Rio de Janeiro:NUTI. 2006.

SAHLINS, Marshall. 1997. **O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção**. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v.3, n.1, UFRJ, 1997.

SALES, José Osair (Siã Huni Kuin). , com. pers., 2013. *Cruzeiro do Sul*, 1-4. Sales, José Osair, Andréa Martini, e Deodato Maia Kaxinawa. 2010. **Centro de Memória dos Rios Yurayá e Tarayá**. Jordão: ASKARJ, (1-36).

SCHULTER, Richard Evans e Hofmann, Albert. **Plantas de los dioses: orígenes Del uso de los alucinógenos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

SEKI, Lucy. **Línguas indígenas no Brasil no limiar do século XXI**. Impulso: revista de Ciências Sociais e Humanas, Piracicaba (SP), v. 12, n. 27, (157-169) 2000.

SOARES-PINTO, Nicole. **Entre as Teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi**”. Tese de Doutorado. UNB. Brasília, 2014.

SOUZA, Rocilda Maria Silva de. **Culinária Noke Koi na Terra Indígena Katuquina do Campinas**. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Formação Docente para Indígenas) - Universidade Federal do Acre Campus Floresta, Secretaria da Diversidade/Ministério da Educação. Orientador: Andrea Martini.

SZTUTMAN, 2013 Sztutman, R. 2003. **Comunicações alteradas**. Festa e xamanismo na Guiana. Campos 4: (29-51).

TOWNSLEY, Graham. 1993. **Song Paths: the ways and means of Yaminawa shamanic knowledge**. L’Homme, Paris, v.33 no.126-128, Abr-Dez (449-468).

TURNER, Turner, Terence. **Da Cosmologia à História: resitência, adaptação e consciência social entre os Kayapó**. Cadernos de Campo (São Paulo, 1991) 1.1 (2014): 68-85.

VIEIRA, José Glebson. **Chefia indígena, transformações culturais e novas formas de ação política entre os Potiguara da Paraíba**. Tellus, ano 8, n. 15, jul dez. 2008.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac naify, 2010.

WRIGTH, Pablo. **Cuerpos y espacios plurales: sobre La razón espacial de La práctica etnográfica**. Eudfac, 2005Indiana, núm. 22, 2005, (55-72). Ibero-Amerikanisches Institut PreuBischer Kulturbesitz. Berlin, Alemanha.

YAUANAWA, José Luis. **Casamento interétnico e mudança social na Terra Indígena Katukina/Kaxinawa**. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Formação Docente para Indígenas) - Universidade Federal do Acre Campus Floresta, Secretaria da Diversidade/Ministério da Educação. Orientador: Andrea Martini.

APÊNDICE A– Mito de Origem segundo Metsá

“Vem do buraco, no rio, todos os povos procurando a ponte para atravessar o outro lado do Rio Amazonas. Na beira, cantando, procurando, encontramos um jacaré grande atravessando no rio, nas costas muita floresta, muitos bichos e muitos insetos.

Através da limpeza dos insetos de suas costas, concordou em atravessar todos, e assim foi feito por um tempo. O jacaré via os dentes de um por um, cuidava de seus filhotes, notou que o homem teimoso comeu o filhote de jacaré, e depois viu restos na metade do povo.

Jacaré virou com mais de cinquenta pessoas, afundou, e as piranhas comeram todos. Os que ficaram eram os Marubo, os que atravessaram as seis pontes eram os Noke koe. Por isto a proximidade da língua²⁰⁰.

Os Varinawa passaram por uma ponte bonita, trabalhadores, felizes, animados, respeitadores, mansos, não gostam de briga e não fazem confusão. Quando chega o verão realizam um festival e dançam.

Os Kamanawa um povo valente, brigam, seus pajés já mataram muitos parentes, passaram por uma ponte de samaúma muito grande. Por uma ponte de lança chegaram os Waninawa mais humildes, também valentes mas não muito. Seus pajés são respeitadores, povo forte e trabalhador.

Os Satanawa vieram nas costas de uma lontra, baixinhos e muito trabalhadores, gostam de plantar e comer peixe. Seus pajés são valentes e enfeitiçam os parentes. Os trabalhadores Nainawa cantam muito, são altos e valentes, seus pajés colocam venenos em quem não respeita, utilizaram uma ponte de açai para atravessar.

Através de uma ponte de urucum os muito humildes mesmo Nuninawa, com pajés não muito brabos, respeitando os outros, não fazendo brigas, ao anoitecer sai no terreiro cantando como o pássaro. Numanawa (Povo do Juriti), sendo que o último está em vias de extinguir-se. (Souza, 2013). Cada povo, cada clã, tem seus pajés. Varinawa produzia, na ocasião, mais meninos.

APÊNDICE B – ETNÔNIMOS: DE CATUQUINA DO ACRE A NOKE KOE

Catuquina não quer dizer nada²⁰¹, não está nem no mini glossário nem no dicionário Noke Vana. Tastevin (1924), Aguiar²⁰² (1988, 1993 e 2003) citam que “não trazia nenhum significado plausível para que este povo lhe desse algum valor”.

²⁰⁰ Segundo Metsá. Presenciei exatamente o contrário, Ne’a ouvia mensagens telefônicas em Marubo, mas não entendia.

Atualmente ainda são designados como Catuquinas do Acre na maioria das situações, tanto em referências do Governo Estadual do Acre quanto da Comissão Pró-índio do Acre²⁰³.

Numa terra de palavras oxítonas, mono ou dissilábicas, Katukina é um quadrissílabo paroxítono. Não encontrei os componentes Katu ou Kina nas referências²⁰⁴, o mais próximo é karu, lenha, ou kaxu, coluna, espinha, no glossário²⁰⁵ enquanto no dicionário Noke Vana o mais próximo de katu é kãti, arco, e katxa, azedo, forte, caicumã.

O primeiro dicionário, Noke Koini Vana Meki'i, está no prelo, via digital, organizado por Neá, ou Armédio Katukina, reparado por Cairo Avner Vitoriano Mendes, acadêmico de Letras na Universidade Federal do Acre, em dezembro de 2015, necessitando ainda de revisão.

Há suposições de que o termo Katukina tenha sido adotado para designar índios dóceis e mansos, em contraste aos bravos e rebeldes. Talvez por isso tenha sido aceito também por outros dois povos²⁰⁶.

Segundo Aguiar (2001 e 2008) e Falchi (2015) seriam também conhecidos como Vitxinawa. Vitxi seria o nome de um couro colocado nas costas como escudo durante a guerra. Nunca ouvi dos nativos nenhuma referência nem a qualquer escudo, nem a esta denominação.

Situação idêntica ao etnônimo Nayanawa que segundo Aguiar (1987) o CIMI utilizou para definir todo o grupo, muito menos a uma outra denominação, Waninawa, que também lhes seria atribuída, segundo Seki (2000) e Couto (2010).

Talvez a soma dos seis clãs²⁰⁷ aos quais os nativos se referem e se identificam. Martins (2006) afirma que desde Tastevin até talvez atualmente, há suposição de que seja a soma dos clãs fundantes. Não compreendi o significado de cada clã como importante, embora, como afirmou Martins (2006) “se reconhecem a um clã”. Há discussões de pertencimento, embora considerem patrilinear.

²⁰¹ “Segundo eles próprios, um nome dado pelo governo.” (Lima, 1994). “A gente achou que Noke koe diz que a gente é índio mesmo. Foi a liderança X que teve a idéia de buscarmos outro nome.” (Lima, 2011).

²⁰² Aguiar (1987) afirma que não possuíam autodenominação tribal específica, salientando que “o material antigo sobre os índios do Rio Juruá possui informações equivocadas, algumas enganosas, e quanto aos Katukina é bastante escasso e duvidoso.”

²⁰³ Uma Organização Não Governamental que declara ter como missão apoiar direitos lingüísticos e socioculturais, e passou recentemente a utilizar ambos os etnônimos. Disponível em <http://cpiacre.org.br/conteudo/2017/01/24/nuke-kui-katukina/> consulta em 17/07/2016.

²⁰⁴ Interessante perceber que estes dois registros da língua, um do ponto de vista do falante, outro do lingüista, não possuem tradução para katu, e ambos não possuem os termos mais aproximados do outro. Caberia aqui uma comparação destes questionamentos com as cartilhas preparadas pela Missão Novas Tribos do Brasil. Quanto a kina, também inexistente, encontramos kini, buraco, em ambos.

²⁰⁵ Trata-se do Mini-glossário bilingüe da Língua Katukina. (Aguiar, 1994)

²⁰⁶ Há os Katukina do Rio Biá, localizados no sudoeste do estado do Amazonas, que chamam a si mesmo de Tükuna, e os Katukina das margens do rio Envira, estes também da família lingüística Pano, na cidade de Feijó, no Acre, que hoje se denominam Shanenawa, e seriam um clã do povo Yawanawá.

²⁰⁷ Consideram seis clãs, Aguiar (1987) registrou cinco, Varinawa, povo do sol, Satanawa, povo da onça, Kamanawa, povo da lontra, Numanawa, povo de um pássaro amarelo cantador, o Juriti, Waninawa, povo da pupunha. O sexto são os Nainawa são o povo do céu.

Pe’o, e por extensão todos seus descendentes, nasceu de pai Nuninawa, humilde demais, e escolheu ser um Varinawa, clã de sua mãe, brilhando como o sol.

Noke koe é traduzido por gente de verdade. Lembram seus vizinhos Kaxinawa, ou povo morcego, que atualmente preferem Huni Kuin, com a mesma tradução. A decisão de mudanças partiu de um grupo de professores e lideranças. Já Saez (2016) lembra que não é usual que um povo se denomine a si mesmo, geralmente são outros povos que os batizam, até mesmo com termos depreciativos.

Em conversa informal com a antropóloga Mariana Ciavatta Pantoja Franco no aeroporto de Rio Branco, em janeiro de 2016, ela afirmou que, apesar de trabalhar com processos de identificação étnica no Acre, não conhecer a autodenominação Noke koe.

Noke é traduzido por nós, a gente. Aguiar (1994) em seu mini glossário registrou como Noke é a primeira pessoa do plural inclusiva da língua. Koe é traduzido como verdadeiro. E ainda que o adjetivo kuin é traduzido por verdadeiro, e vice-e-versa, enquanto noke não consta, o mais aproximado é noin, minhoca.

Não encontrei as palavras povo, gente, pessoa, corpo. Já no dicionário (Noke Vana) noke é traduzido por gente ou povo, enquanto noke koi é um substantivo traduzido por índios, genericamente.

São referidos na bibliografia como Katukinas do Acre pela maioria dos pesquisadores, Noke koe é denominação recentemente assumida pelo grupo²⁰⁸, atualmente muito utilizada pelas jovens lideranças²⁰⁹.

A alternância entre etnônimos ocorria, às vezes, em uma mesma conversa. Fernando Rosa Katukina, cacique geral, em longa entrevista²¹⁰ à Comissão Pró Índio do Acre, fala sempre em Katukinas, apenas no final fala “nós, o povo Nuke kui”.

Não há a opção Noke koe no recenseamento do Instituto Brasileiro de Geografia²¹¹, talvez por isto, só trinta e sete declararam aos agentes censitários de dois mil e dez serem falantes do idioma “Katukina do Acre”. Talvez os outros tenham declarado falar português.

²⁰⁸ O registro mais antigo que encontrei do etnônimo Noke koe foi em Jardim (2007).

²⁰⁹ Esta situação já encontra registro no site www.pib.socioambiental.org/pt/povo/katukina-pano consulta em 17/07/2016.

²¹⁰ Disponível em <http://cpiacre.org.br/conteudo/2017/01/24/nuke-kui-katukina/> consultado em 17/07/2016. Há, ainda, outro registro de sua fala com este etnônimo: “nós estamos avançando no sentido do desenvolvimento do povo Noke koe.” Pessoa (2010:165).

²¹¹ Disponível em <http://indigenas.ibge.gov.br/downloads.html> consulta em 17/07/2016.

APÊNDICE C – A LÍNGUA

Lembro que sempre entendi quase tudo, ou achava que entendia... Misturavam palavras da língua e português. Noke vana é o nome que os indígenas dão para sua própria língua, o dicionário bilíngüe organizado por Ne'á foi chamado Noke vana/português²¹².

Nos anos oitenta, quando os pesquisadores da UNICAMP Maria Sueli Aguiar e Gilvan Muller de Oliveira realizavam pesquisas pioneiras, só havia Rivet (1920) e Loos (1976)²¹³. Atualmente são inúmeros os trabalhos publicados nesta área.

O português só seria utilizado para interlocução com pessoas de fora. Atualmente o português é bem falado inclusive por muitas mulheres e muitas crianças²¹⁴.

Quando fui sozinho na aldeia Samaúma procurar Monjá, uma idosa que se apresentou como Maria. Depois fiquei sabendo que era sua avó, veio espontaneamente conversar comigo em português fluente.

Interessante também observar que segundo a Comissão Pró Índio do Acre²¹⁵ “três por cento não fala e não entende a língua nativa, só o português”. Não constatei nem um só caso destes. Realmente preferem conversar na língua, assim estudam até o nono ano escolar²¹⁶.

No colégio Tamã Kayã²¹⁷, está funcionando o ensino médio, com transporte escolar e professores em sala. Quarenta e seis concluíram o nível médio, trinta e seis o ensino fundamental. Shere foi o primeiro professor a ensinar a língua na Escola.

APÊNDICE D – IDENTIDADE EM REDE

Todos os indígenas são registrados com um nome próprio em português, nunca utilizado entre eles, somente presenciei estes nomes sendo utilizados em quatro situações, na FUNAI, em agências bancárias, no posto de saúde e nas redes sociais.

Quando fui utilizar a internet no posto de saúde, a agente não sabia quem era Metsá, quando falei que era o cacique, ela indagou se seria o Nilo (Tapo) ou o Fernando (Kapi, cacique geral).

²¹²Na abertura consta o alfabeto noke vana com quatro vogais, a, e, i, o, mais quatorze consoantes: ch, h, k, m, n, p, r, s, sh, ts, tx, v, w, y. Vana no dicionário é traduzido por palavra ou planta. Já no glossário vana pode ser língua, idioma, história ou estória, enquanto o verbo vana-ai significa tanto plantar quanto falar.

²¹³Havia apenas dois trabalhos versando sobre a língua, um artigo do etnólogo francês Paul Rivet (1920) e outro de B. H. Loos (1976) que traz dados recompilados de cinco cartilhas de autoria de David Sharp.

²¹⁴Aguiar (2013) registrou que já em 2002 as crianças utilizaram o português inclusive em suas brincadeiras, havendo “mudanças linguísticas aceleradas nesse grupo nestes últimos tempos”.

²¹⁵Disponível em <http://cpiacre.org.br/conteudo/2017/01/24/nuke-kui-katukina/> consulta em 17/07/2016.

²¹⁶Martins (2006:42) já afirmava que “todos falam fluentemente a língua Katukina.”

²¹⁷“Inaugurado em 2008.” (Goes, 2009:64).

Não tinha a menor idéia de quem se chamava Metsá, eu não lembrei o nome dele de registro, Marcelino. Metsá já tentou registrar os filhos com nome indígena, mas nunca logrou êxito, reclamou muito disto.

A identidade é um processo sempre inacabado e em constante reformulação. Apesar de ainda confuso e contraditório, Noke koe passa a se firmar como nova denominação. Há trânsito²¹⁸, utilizam ora um etnônimo, ora o outro, ou mesmo ambos, e ainda às vezes o nome de batismo em português.

Metsá era Marcelino Katukina na rede social, passou a se denominar Metsá Varinawa, e depois acrescentou entre parênteses Pajé Metsá Varinawa Katukina. Bem semelhante acontece com Ni'i, se identifica como Maurício Silva e entre parênteses Pajé Ni'i.

Paka utiliza o nome do clã Kamanawa, assim como Piña Varinawa, que antes era Odair Silva. Panã criou recentemente seu perfil com os dois etnônimos, Panã Noke kui Katukina.

Ne'á tem o perfil Armédio Carneiro Alves dos Santos, assim como Vari Vino consta como Levi Pequeno de Souza. Monjá se apresenta nas cerimônias como Katukina, e nas redes sociais possui três perfis diferentes: Mauro Katukina, Monja Katukina, e Mochá Kamanawa.

Abandonando um rótulo exótico imposto de Katukina, o qual nunca resultou em significância para o povo, a auto-afirmação como Noke koe, gente de verdade, vai além um simples novo rótulo de fantasia, estão fazendo sua própria história. Definem-se a partir de si mesmos, de suas práticas, de seu cabedal de conhecimentos. Idéias e ideais passam a reformular a vida das pessoas.

APÊNDICE E – CUIDADOS & SAÚDE

Há um posto de saúde com equipes profissionais de revezamento quinzenal, com alojamentos, apenas o médico trabalha diariamente durante a semana, ou assim deveria ser.

É um local bastante freqüentado por possuir sinal livre de Internet, e um computador que pode ser acessado por alguns momentos para conferência de correio eletrônico e redes sociais. Há uma sala onde às vezes são realizadas reuniões entre os caciques, e a escola de nível médio fica bem ao lado do posto.

²¹⁸ Como afirma Martins (2006) os etnônimos são acionados em determinadas situações de relacionamento.

Observei que há uma nítida preferência pelas curas xamânicas em detrimento da medicina ocidental. Após visitas dos agentes de saúde, os remédios entregues eram dados para as crianças brincarem, com os frascos lacrados.

Encontrei envelopes com os comprimidos dentro descartados junto com outros resíduos. Uma única indígena estava com tuberculose, os agentes se deslocavam até sua casa todos os dias, ao amanhecer, e ficavam observando até que ela engolissem a medicação.

Ni'i, quando sofreu um acidente ao cair da construção da futura maloca, tentou as curas xamânicas por bom tempo²¹⁹. Só recorrendo ao sistema médico na cidade muito tempo depois, quando já não havia mais recursos possíveis, vindo a falecer. Na casa de Metsá, onde fiquei hospedado, seu filho menor estava com malária, em nenhum momento presenciei administração de medicamentos químicos²²⁰.

APÊNDICE F – MULHERES

A maternidade é muito valorizada, Naitá não conseguiu ter filhos, é apontada como uma mulher “seca”, criou filhos de outras mulheres, entre eles, Piña. A infertilidade seria, como já registrou Martins (2006), uma das causas de separação, a expectativa é de que as mulheres engravidem logo nos primeiros meses de casamento.

Atualmente algumas mulheres são chefes de família, mães solteiras, em geral não gostam de comentar quem é o pai de cada um de seus filhos. Ao lado da porta de cada casa há uma placa com o nome do chefe da família, e em pelo menos seis delas, na no lado norte da aldeia Warinawa, são nomes de mulheres.

Existem casos de filhos fora do casamento, Ne'a e Rami, sua esposa, criam desde nascida Kavi Vonsi, a filha que ele teve com a vizinha Damaris, Txo'osho. Metzá teve uma filha com a atual esposa de Mekã, e este a trata como filha.

Foi recorrente a história de pelo menos duas mulheres que possuem cinco namorados cada uma, mas este assunto é tratado evasivamente, apesar de o nome de uma delas ter sido citado por algumas pessoas. A iniciativa parte das mulheres. Segundo Ne'a, Wa'o, filha de Koste, “roubou” seu filho Pe'o e levou junto com sua família para a aldeia Sete Estrelas, por um mês, agora voltaram os dois já casados.

²¹⁹ Segundo Lima (2000) o agente de saúde mais elogiado da aldeia do Rio Campinas.

²²⁰ Lima (2000, p.157) afirma que o sistema xamânico e o sistema ocidental não pareciam rivalizar, embora o tratamento quase sempre se iniciasse pelos rezadores. Notou que pessoas diagnosticadas com malária abandonavam ou sequer começavam o tratamento.

ANEXO A – Hinos do Daime

Hino 108 - Mestre Irineu/ Linha do Tucum:

Eu canto aqui na terra / O amor que deus me dá /
 Para sempre, para sempre / Para sempre, para sempre. //
 A minha mãe que veio comigo / Que me deu esta lição /
 Para sempre, para sempre / Para sempre eu ser irmão. //
 Enxotando os malfazejos / Que não querem me ouvir /
 Que escurecem o pensamento / E nunca podem ser feliz. //
 Esta é a linha do tucum / Que traz toda lealdade /
 Castigando os mentirosos / Aqui dentro desta verdade

Hino 80 - Chamo a Força / Mestre Irineu:

Chamo a força eu chamo a força / A força vem nos amostrar /
 Treme a terra e balanceia / E vós não sai do seu lugar. //
 Treme a terra, treme a terra / Treme a terra e geme o mar /
 Ainda tem gente que duvida / Do poder que vós me dá. //
 Aqui dentro da verdade / Tem uns certos mentirosos /
 Que caluniam os seus irmãos / Pra se tornar muito viçoso(s). //
 Mas ninguém não se alembra / Que chamou o mestre mentiroso/
 Devagarinho vai chegando / E quem chamou é quem vai ficando.

ANEXO B – Cantora Yaka



Pajelança Nokê kuim Katukina

1 de dezembro / 22h
São Paulo

Roda de Cura com Ayahuasca e varias Medicinas da Floresta com a Comitiva Katukina com o famoso Vovô Pajé Re Kan, Cacique Shere e a cantora Yaka





Convite
\$ 150 reais

Maiores Informações <http://katukinas.blogspot.com.br/>
<http://irmandadepolimata.blogspot.com.br/>
Reservas SP - 11-2972-4849

Disponível em <http://www.centroyachak.org/search/label/Katukina> consulta em 22/11/2016

ANEXO C – GRUPO DE JOVENS



Disponível em

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1706747799650951&set=a.1533444726981260.1073741833.100009472425340&type=3&theater> consulta em 04/09/2016.

ANEXO D – RUATI VAI – CAMINHO DE CURA



Disponível em

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1706747799650951&set=a.1533444726981260.1073741833.100009472425340&type=3&theater> consulta em 04/09/2016.

ANEXO E – PAJÉ METSÁ



Disponível em

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1666859996863871&set=a.1666860010197203.1073741828.100006196592847&type=3&theater> consulta em 04/09/2016.

ANEXO F – PAJELANÇA EM VIDEIRA



Disponível em

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1824689164414286&set=a.1666860010197203.1073741828.100006196592847&type=3&theater> em 24/01/2017.